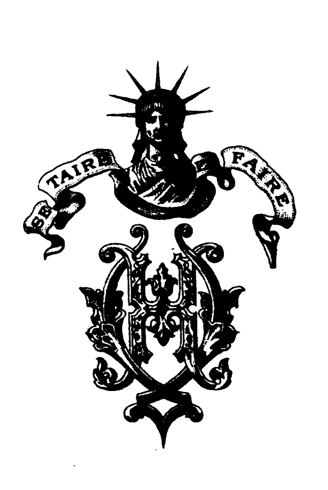
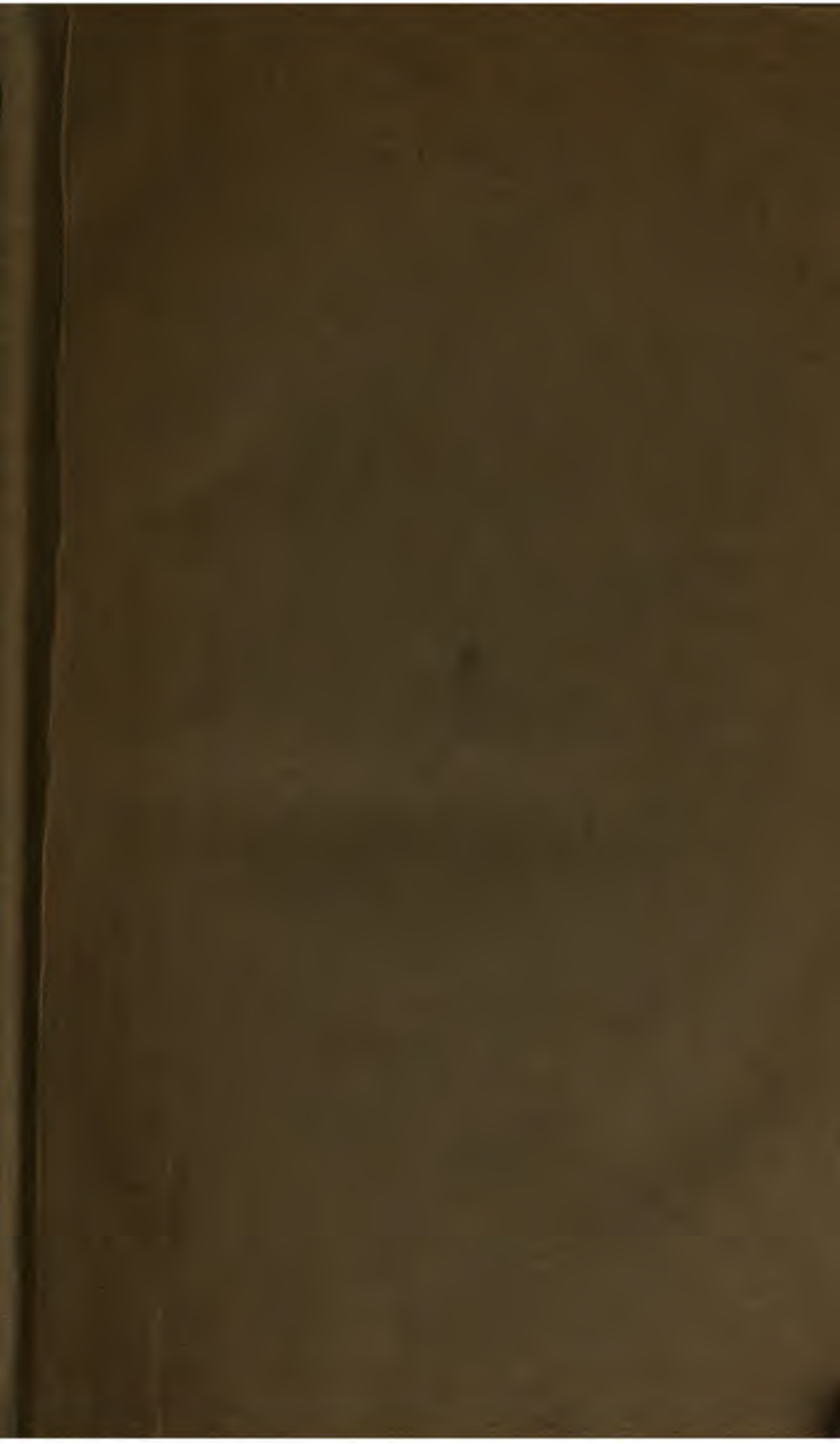

SE TAIRE
FAIRE



54

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE.

DE L'IMPRIMERIE DE GILLE.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE MODERNE,

DEPUIS

LA RENAISSANCE DES LETTRES

JUSQU'A KANT;

PRÉCÉDÉE D'UN ABRÉGÉ DE LA PHILOSOPHIE ANCIENNE, DEPUIS THALÈS JUSQU'AU XIV.e SIÈCLE;

PAR JEAN-GOTTLIEB BUHLE,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A GOETTINGUE;

TRADUITE DE L'ALLEMAND PAR A. J. L. JOURDAN,

CHEVALIER DE L'ORDRE DE LA RÉUNION.

Non ego ventosæ plebis suffragia venor.

(HORAT. Epist.)

TOME DEUXIÈME,

II.e PARTIE.

PARIS,

F. I. FOURNIER, LIBRAIRE, RUE POUPÉE, N.o 7.

MARS 1816.

HISTOIRE
DE LA
PHILOSOPHIE MODERNE
DEPUIS
LA RENAISSANCE DES LETTRES
JUSQU'A KANT.

SECTION SECONDE.

Histoire de la Philosophie au seizième Siècle.

CHAPITRE PREMIER.

Influence de la restauration de la littérature classique et de la réforme de Luther sur les sciences et la philosophie.

Les lumières, dont la renaissance de l'étude de la littérature et de la philosophie anciennes avait rallumé le flambeau en Italie, répandirent aussi leur influence bienfaisante dans les contrées voisines, spécialement en Allemagne, vers la fin du quinzième siècle, et au commencement du seizième. Les savans

italiens comptaient parmi leurs disciples un grand nombre d'étrangers, qui étudiaient avec eux les ouvrages classiques de l'antiquité, épuraient leur goût par la lecture des chefs-d'œuvre qu'ils apprenaient à connaître, éclairaient leur esprit, et méditaient surtout les écrits originaux des plus grands sages de la Grèce, de Platon et d'Aristote, ainsi que ceux des commentateurs de ces deux philosophes. De retour dans leur terre natale, ils y répandaient les germes de connaissances plus approfondies, et d'idées plus exactes, qui ne tardaient pas à se développer parmi leurs compatriotes, et à y fructifier abondamment. J'ai déjà parlé de Reuchlin et de Rodolphe Agricola, qui furent les premiers maîtres de l'Allemagne après l'époque ténébreuse du moyen âge. Si la philosophie du premier portait un caractère tel, que, considérée en elle-même, elle tendait plus à favoriser le mysticisme et les préjugés qu'à contribuer aux progrès de la saine raison, cependant elle éveilla l'attention sur les sources d'une philosophie plus sage, et les leçons de langue grecque que Reuchlin s'empressa de donner mirent ceux des savans qui étaient le moins aveuglés par la superstition et l'esprit de parti à même de puiser eux-mêmes dans ces sources, et de s'élever de leur propre essor à des opinions philosophiques plus exactes et plus rapprochées de la vérité. D'ailleurs les lettres et la philosophie furent singulièrement favorisées pendant les dix dernières années du quinzième siècle par la perfection à laquelle on porta l'art typographique, et par l'extension du commerce de librairie, qui devint une riche branche d'industrie en Italie, de même que dans plusieurs villes de la France, de l'Angleterre, de la Suisse, de l'Allemagne et des Pays-Bas. Cette dernière circonstance multiplia tellement les exemplaires des ou-

vrages classiques, qu'ils purent se trouver entre les mains d'un plus grand nombre de savans, au lieu qu'auparavant ceux qui ne vivaient pas dans les lieux où existaient les bibliothèques publiques étaient obligés à des dépenses énormes pour se les procurer, ou contraints de consacrer un temps et des peines infinis à les copier eux-mêmes. En outre, l'imprimerie offrit une ressource inconnue jusqu'alors pour l'étude des langues anciennes, la communication des secours propres à faciliter l'intelligence des écrits de l'antiquité, et l'échange réciproque des connaissances scientifiques. Dès-lors les efforts des savans de tous les pays purent tendre plus facilement vers un but commun, celui de former l'esprit et d'épurer le cœur par la culture des sciences. Chacun eut en effet la faculté de connaître les travaux de ses prédécesseurs et de ses contemporains, d'en profiter pour son intérêt personnel, et de communiquer sans peine aux autres les résultats de ses travaux et les fruits de ses propres méditations.

Cependant la lutte pénible que Pétrarque, Boccace, les savans grecs et leurs amis, avaient eue à soutenir en Italie contre la barbarie de la scolastique, les prétentions de la hiérarchie, et les ténèbres de la superstition, pour tirer la littérature classique de l'oubli, et perfectionner la philosophie aussi bien que toutes les autres sciences; cette lutte, qui, chez les Italiens même, n'était pas encore terminée à l'avantage des lumières vers la fin du quinzième siècle, et qui continua long-temps encore avant d'être totalement décidée chez eux, dut aussi s'étendre dans les pays voisins, où la scolastique avait jeté des racines bien plus profondes qu'en Italie, et où l'ignorance et la superstition étaient plus grossières encore, et exerçaient une domination plus

générale. Aussi les hommes éclairés de ces contrées s'attachèrent-t-ils d'abord à signaler le néant de la scolastique, ainsi que son inutilité pour la pratique de la vie, les sciences et la religion, à dessiller les yeux du peuple, soit par des plaisanteries, soit par des déclamations sérieuses sur l'ignorance, les préjugés, la paresse, le libertinage et la turpitude des moines, enfin à démontrer le besoin pressant de réformer les études littéraires, et d'introduire une philosophie moins absurde. Cette occupation, à laquelle il était indispensable de se livrer avant tout, leur fit négliger le soin de perfectionner l'état où la science philosophique avait été conduite par les travaux des Grecs et des savans italiens. Il fallait en quelque sorte purger le terrain de toutes les mauvaises herbes qui le couvraient, avant que de nouvelles semences pussent s'y développer, et un pareil travail était plus que suffisant pour réclamer à lui seul les forces et l'application des têtes même les mieux organisées. C'était aussi le plus méritoire qu'on pût entreprendre à cette époque; il préparait les esprits à recevoir une philosophie nouvelle, et il les mettait même sur la voie de découvrir une doctrine meilleure, en les exerçant dans l'art de spéculer, et en leur ouvrant, après la chute des anciens préjugés barbares, un champ libre, où ils pouvaient déployer sans contrainte toute leur énergie. De quel avantage eût été, à la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, une exposition aussi complète et véridique que possible de l'aristotélisme, du péripatétisme, ou de tout autre système quelconque de l'antiquité, chez un peuple semblable, par exemple, aux Allemands, qui gémissaient alors sous le joug de fer de la hiérarchie, et sous l'autorité oppressive des moines, entre les mains de qui se trouvaient non-seulement

toutes les chaires académiques, mais encore toute la puissance spirituelle et temporelle, si on n'eût pas commencé par ouvrir les yeux des premières classes de la société, démasquer les odieuses prétentions de la hiérarchie, et vouer au mépris général la stupidité et la bassesse des prêtres et des moines? Il était donc indispensable de préparer d'abord les esprits à recevoir une philosophie meilleure que celle des scolastiques. Le sort que Reuchlin éprouva quand il essaya de transporter le nouveau platonisme d'Italie en Allemagne, nous fournit la preuve la plus irréfragable de cette vérité. On doit donc applaudir à la conduite de divers savans allemands, qui ne cherchèrent d'abord qu'à introduire l'étude de la littérature classique elle-même dans leur patrie, et à la favoriser ou la faciliter de tout leur pouvoir. Les propagateurs des lumières pensèrent avec raison qu'ils avaient assez fait déjà en fournissant à leurs compatriotes de plus amples moyens de lire et de comprendre les classiques grecs et romains, et aux professeurs publics de philosophie l'occasion de renoncer à l'ancienne habitude d'inculquer aux élèves les inutiles subtilités de la dialectique scolastique, pour commenter les écrits d'Aristote et des autres philosophes grecs, dont on possédait déjà des manuscrits, et dont ils multiplièrent les éditions. Ils prévirent bien en effet que cette révolution aurait pour suite nécessaire d'épurer le goût, et d'introduire des idées philosophiques plus conformes à la saine raison. Ainsi plusieurs savans qui brillèrent, au commencement du seizième siècle, hors de l'Italie, et surtout en Allemagne, méritent d'occuper une place honorable dans l'histoire de la philosophie moderne, non pas à raison des services immédiats qu'ils rendirent à la science, mais à cause du zèle et du courage

avec lesquels ils favorisèrent les belles-lettres et la philosophie, combattirent la scolastique, la superstition et l'hydre de la hiérarchie, et préparèrent la réformation de l'Eglise et de la religion, dont l'influence fut si utile à la cause de la raison et aux progrès de l'esprit spéculatif.

Ce que Pétrarque avait été un siècle auparavant pour la France et l'Italie relativement à la philosophie, surtout par ses ouvrages latins, Désiré Erasme, de Rotterdam, le fut pour l'Allemagne, la Suisse et les Pays-Bas. La postérité doit apprécier la part que cet illustre savant prit à la réformation de la théologie et de l'état de l'Eglise, quoique sous ce point de vue il soit inférieur à Luther et à Mélanchthon, qu'il ait joué un rôle secondaire, et qu'il ait même, à certains égards, agi en sens contraire de ces deux grands réformateurs. Mais ce qui lui assure des droits bien plus incontestables à notre reconnaissance, ce sont la part active qu'il prit à la propagation de la littérature classique en Allemagne, sa profonde érudition, la pureté et l'élégance de son style latin, qui l'élève au premier rang avec les plus illustres savans italiens, la saine et pure morale qui règne dans tous ses ouvrages, enfin la gaîté spirituelle et satirique avec laquelle il peignit, dans son célèbre *Encomium Moriæ*, la folie, l'ignorance et l'absurde subtilité des moines scolastiques de son temps, qu'il livra de cette manière à la risée publique, sans s'effrayer de leurs cris, et sans se laisser intimider par leurs persécutions.

Erasme naquit à Rotterdam, probablement en l'année 1467. Il était le fruit d'un amour illégitime, et perdit ses parens de bonne heure. Ceux qui prirent soin de son éducation l'obligèrent, malgré toute sa répugnance, à embrasser l'état ecclésiastique. Ensuite il alla étudier à Paris, passa quelque

temps en Angleterre, et parcourut plusieurs villes d'Italie, Bologne, Venise, Padoue et Rome, où les leçons des hommes les plus célèbres et les plus riches de connaissances, aidées du grand génie dont la nature l'avait doué, et de l'ardeur avec laquelle il se consacra aux études, le firent arriver à ce haut point d'érudition qui le rendit un objet d'admiration pour ses contemporains. Il prit le titre de docteur en théologie à Turin. De brillantes promesses le décidèrent à entreprendre un second voyage en Angleterre, au commencement du règne de Henri VIII. Son espoir ayant été déçu, il se rendit en Flandre, où il devint conseiller du prince qui arriva ensuite au trône impérial sous le nom de Charles-Quint. Il habita entre autres Louvain, où il se lia d'amitié avec Louis Vives, qui ne l'égalait pas à beaucoup près en érudition, mais qui partageait ses goûts et sa manière de voir au sujet de l'état où la philosophie et la littérature en général se trouvaient alors. Il passa en grande partie ses dernières années à Bâle et à Fribourg en Brisgaw; parce que le séjour de ces deux villes était celui qui convenait le mieux à sa santé. Il mourut dans la première, en 1536.

Ce petit nombre de traits de la vie d'Erasme suffit déjà pour faire concevoir que de son temps il se distingua parmi les Allemands, comme Pétrarque et Boccace l'avaient fait précédemment en Italie, tant par ses vastes connaissances, que par son expérience pratique, sa sage circonspection, sa modestie, et un caractère jovial, bienveillant et enclin à la plaisanterie, quand les objets et les personnes le comportaient, ce dont on trouve surtout des preuves fréquentes dans ses Lettres. Il avait encore plus voyagé que Pétrarque. Il connaissait les principaux savans de toutes les nations alors civi-

lisées de l'Europe, à une époque où la littérature était déjà plus répandue et plus perfectionnée en Italie que du temps de Pétrarque. Le séjour de l'Angleterre avait été rempli de charmes pour lui; il juge très-favorablement le peuple de cette île, ses mœurs, ses coutumes et ses savans; il ne craint même pas d'avouer que parmi ces derniers il en est plusieurs dont les Italiens auraient sujet d'être jaloux [1]. Ce fut pendant son second voyage dans la Grande-Bretagne qu'il écrivit son *Encomium Moriæ*, production de son esprit satirique à laquelle il n'attacha pas d'abord beaucoup de prix, et qu'il était loin de soupçonner devoir influer d'une manière aussi puissante. Aussi fut-il long-temps sans la livrer à l'impression. Elle parut d'abord à Paris, et reçut un accueil si général et si durable, que la première édition fut suivie de près de cent autres [2]. Je ne

[1] Erasme dit dans une lettre à Faustus Andrélinus: *Si Britanniæ dotes satis pernosces, Fauste, næ tu alatis pedibus hùc accureres; et si podagra tua non sineret, Dædalum te fieri optares. Nam ut è plurimis unum quiddam attingam : sunt hìc nymphæ divinis vultibus, blandæ, faciles, et quas tu tuis camœnis facilè anteponas. Est præterea mos nunquam satis laudatus. Sive quò venias, omnium oscula exciperis, sive discedas aliquò, osculis dimitteris; redis, redduntur suavia; venitur ad te, propinantur suavia; disceditur abs te, dividuntur basia; occuritur alicubi, basiatur affatim; denique quocunque te moveas, suaviorum plena sunt omnia. Quæ si tu, Fauste, gustasses semel quàm sint mollicula, quàm fragrantia, profecto cuperes non decennium solùm, ut Solon fecit, sed ad mortem usque in Angliâ peregrinari.* Ce tableau d'un usage qui s'est conservé jusqu'à nos jours, donne une idée de l'humeur enjouée et sociable d'Erasme, qui vante ailleurs aussi les qualités et les vertus des Anglais, entre autres celles de leurs savans.

[2] Erasme écrivit l'*Encomium Moriæ* à la campagne, et dans l'espace d'une semaine. L'épitre dédicatoire à Thomas More porte la date du 9 juin 1508. On en a conclu à tort

puis résister au plaisir d'en insérer ici un passage qui caractérise l'idée qu'Erasme attachait à la métaphysique, et l'affection qu'il portait au socratisme pratique [1]. Il n'avait toutefois en vue que la fausse

que l'opuscule vit le jour cette année. La première édition, qui était remplie de fautes, parut à Paris par les soins de Richard Crocus. Bayle la cite sans en faire connaître l'année. Il a raison de prétendre que l'édition de Bâle (1514) n'est pas la première; car la bibliothèque de Gottingue en possède une qui vit le jour à Strasbourg, en 1512. Gérard Listrius, ami intime d'Erasme, ajouta un commentaire à l'édition de Bâle (1529), et Jean Holbein orna de figures celle de 1676.

[1] *Adjungamus his* (dit la FOLIE, qui fait sa propre apologie dans cet ouvrage), *dialecticos ac sophistas, hominum genus quovis aere Dodonæo loquacius, ut quorum unusquivis cum vicenis delectis mulieribus garrulitate decertare possit, feliciores tamen futuri, si tantùm linguaces essent, non etiam rixosi, adeò ut de lanâ caprinâ pertinacissimè digladientur, et nimiùm altercando plerumque veritatem amittant. Hos tamen sua philantia beatos reddit, dum tribus instructi syllogismis incunctanter audent quâvis de re cum quovis manum conserere. Cæterum pertinacia reddit invictos, etiamsi Stentorem opponas. Sub hos prodeunt philosophi, barbâ pallioque verendi, qui se solos sapere prædicant, reliquos omnes mortales umbras volitare. Quàm verò suaviter delirant, cùm innumerabiles ædificant mundos, dum solem, stellas, orbes tanquam pollice filove metiuntur, dum fulminum, ventorum, eclipsium, ac cæterarum inexplicabilium rerum causas reddunt, nihil unquam hesitantes, perindè quasi naturæ rerum architectrici fuerint à secretis, quasive è Deorum consilio nobis advenerint: quos interim natura cum suis conjecturis magnificè ridet. Nam nihil apud illos esse comperti vel illud satis magnum est argumentum, quod singulis de rebus inexplicabilis inter ipsos est digladatio. Ii cùm nihil omninò sciant, tamen omnia se scire profitentur; cùmque se ipsos ignorent, neque fossam aliquoties, aut saxum obvium videant, vel quia lippiunt plerique, vel quia peregrinantur animi, tamen ideas, universalia, formas separatas, primas materias, quidditates, ecceitates (portentosa philosophorum recentiorum vocabula non nisi*

philosophie du temps, et certainement son intention n'était point de déprécier le mérite des systèmes de l'antiquité différens de celui de Socrate, quoiqu'il ne fût pas satisfait des spéculations dont ils sont remplis, qu'il les considérât en grande partie comme des tissus d'hypothèses, et qu'il n'en conçût pas toujours l'utilité. Au reste, son Eloge de la Folie était dirigé non pas uniquement contre les sophistes et les pédans, mais encore contre les folies et les vices de la vie ordinaire. Telle fut la raison pour laquelle ce livre devint la lecture favorite des hommes de toutes classes, qui avaient assez d'esprit et de connaissance du latin pour le comprendre. C'est encore la même cause qui fit qu'on attribua à Erasme divers autres écrits satiriques, consacrés à des sujets analogues, et qui parurent sous le voile de l'anonyme, comme le *Nemo* et autres ouvrages d'Ulric de Hutten, les *Epistolæ obscurorum virorum*, et les *Utopies* de Thomas More, productions qui lui attirèrent de violentes invectives de la part de ses adversaires et de ceux qui croyaient avoir été offensés par lui. Erasme était plus sensible à ces libelles diffamatoires qu'on n'aurait dû s'y attendre de sa part, peut-être parce que son innocence lui en faisait plus vivement sentir l'injustice.

à Dæmonibus cacata atque ab ipsis denuò collecta), videre se prædicant, res adeò tenues, ut neque Lynceus, opinor, possit perspicere. Tum verò præcipuè prophanum vulgus aspernantur, quoties triquetris et tetragonis, circulis, atque hujusmodi picturis mathematicis, aliis super alias inductis, et in labyrinthi speciem confusis, præterea litteris velut in acie dispositis, ac subindè alio atque alio repetitis ordine, tenebras offundunt imperitioribus. Neque desunt ex hoc genere, qui futura quoque prædicant consultis astris, ac miracula plusquàm magica polliceantur, et inveniunt homines fortunati, qui hæc quoque credant.

Son plus ardent ennemi, indépendamment des théologiens, fut Jules-César Scaliger. Les disputes qui s'élevèrent entre eux ne doivent pas trouver place ici.

Erasme manifeste souvent aussi ses opinions philosophiques pratiques, de même que sa haine et son mépris pour les sophistes du siècle, dans ses *Adagia*, dont il publia un premier recueil à Paris, puis un autre plus complet pendant son séjour à Venise, et qui sont encore aujourd'hui très-utiles sous le point de vue de l'ancienne littérature classique. Mais à cet égard ses Lettres sont bien plus curieuses, indépendamment des charmes du style, et de l'abondance des documens qu'elles renferment pour l'histoire littéraire du temps. On y trouve la preuve de la manière, ordinairement juste et excellente, dont Erasme jugeait plusieurs ouvrages des philosophes anciens, entre autres des Romains. Parmi ces derniers, il aimait surtout les écrits de Cicéron, dont il recommande dans plus d'un endroit l'étude avec enthousiasme.

Je dois passer sous silence tout ce qu'Erasme fit comme théologien et comme exégète, ainsi que les disputes dans lesquelles ses travaux en ce genre l'engagèrent. Bien des choses lui déplaisaient dans la théologie dogmatique régnante et dans la constitution de l'Eglise catholique ; mais comme il était d'un caractère doux, qu'il aimait le repos et la tranquillité, et qu'il fuyait avec soin tout ce qui pouvait lui rendre la vie désagréable, il voyait d'un autre côté avec peine l'impétuosité des réformateurs, dont les innovations lui paraissaient trop hardies, dénuées de raisons suffisantes et même funestes à la cause de la religion. C'est pourquoi il voulut ménager les deux partis, et il les indisposa au contraire tous deux contre lui. Les historiens de la réforme l'ont

souvent accusé de duplicité, reproche dont il est, je pense, facile de reconnaître le défaut de fondement, quand on réfléchit qu'il était impossible de prévoir l'issue de plusieurs démarches hardies des réformateurs, dont le succès bien connu aujourd'hui excuse la témérité, et qu'Erasme était obligé de régler sa conduite d'après les circonstances présentes. Quoiqu'il en soit de ses disputes tant avec les réformateurs eux-mêmes qu'avec les théologiens de Cologne et de Louvain, elles ne purent jamais porter atteinte à la gloire qu'il avait acquise comme littérateur.

La cause de la raison, de la saine philosophie et de la religion épurée fut aussi fermement défendue contre la superstition sacerdotale, la tyrannie hiérarchique et l'ignorance monacale, par Ulric de Hutten, chevalier allemand, qui joignait à beaucoup d'esprit un courage digne de son rang, et une activité politique et littéraire infatigable. Il naquit, en 1488, dans le château de Steckelberg, non loin de Fulde. On lui fit apprendre de bonne heure les belles-lettres, parce qu'il était destiné à l'état ecclésiastique, auquel il réussit toutefois à se soustraire en prenant la fuite. Il alla étudier à Cologne, sous Jean-Rhagius Æsticampianus, les langues anciennes, dans lesquelles il fit de si grands progrès que dès l'année 1507 il se signala par un poëme latin à la louange de la Marche de Brandebourg. Ces études lui inspirèrent une aversion pour la dialectique scolastique, la théologie et le monachisme, qui ne s'éteignit jamais en lui, et qui forma le trait principal de son caractère, comme elle fut aussi un des plus puissans mobiles de tous les travaux littéraires et politiques qu'il entreprit dans la suite. Sa vie entière n'est qu'une suite de vicissitudes bizarres de la fortune. Il fut l'un des plus hardis et des plus ardens instigateurs de la réformation. Il était lié

d'amitié avec les réformateurs eux-mêmes, qu'il appuyait de tout son crédit aussi bien qu'Hermann de Bussche, François de Sickingue, et autres nobles qui se liguèrent avec lui dans les mêmes vues. Ses nombreux écrits poétiques et prosaïques, tant en latin qu'en allemand, contribuèrent beaucoup aussi à répandre des idées libérales. Celui de ses ouvrages qui causa le plus de sensation, fut le recueil de Lettres, connu sous le titre de : *Epistolæ obscurorum virorum*, dont il était l'auteur conjointement avec Crotus Rubianus [1]. Parmi toutes les satires qui parurent à cette époque il n'en est aucune où la superstition, l'esprit de controverse, la soif de dominer, l'intolérance, la débauche, la turpitude, l'ignorance et la latinité barbare des moines mendians soient ridiculisés avec plus de finesse que dans ces Lettres. On peut avancer sans crainte que ce furent elles et l'Eloge de la Folie, par Erasme, qui nuisirent le plus à l'autorité papale et monacale; car, bien que les Hommes obscurs y paraissent sous l'aspect de véritables caricatures, on y remarque cependant une foule de détails dont il est impossible de méconnaître les originaux qui les avaient fournis, et qui ne pouvaient que livrer ces derniers au mépris général de la classe éclairée du public. Mais,

[1] Ces Lettres firent tant de plaisir à Erasme quand il les lut pour la première fois, et excitèrent en lui des ris tellement immodérés, qu'un abcès dont il était atteint à la figure, et dont on se proposait de pratiquer incessamment l'ouverture, s'ouvrit de lui-même. Il en avait appris plusieurs par cœur, et les récitait en société à ses amis pour les égayer. Hutten et Crotus Rubianus (Jean Jaeger, né en 1480, à Dornheim dans la Thuringe) avaient tellement pris leurs précautions pour n'en pas paraître les auteurs, qu'elles furent attribuées à Erasme, à Reuchlin, à Eobanus Hessus, et à d'autres encore.

dans plusieurs autres ouvrages encore, sérieux ou badins, Hutten s'éleva énergiquement contre les prétentions de la cour de Rome et du clergé, et, ne ménageant ni son repos ni sa vie, il défendit avec courage, la plume ou l'épée à la main, selon l'occasion, tant les droits de la raison, que la personne de ses amis, et en particulier celle des réformateurs, quoiqu'il ne partageât pas toutes leurs opinions en matières religieuses, et qu'eux-mêmes désaprouvassent un grand nombre de ses mesures et de ses actions. Il mourut, en 1523, sur le lac de Genève, dans l'île d'Ufnau, entièrement épuisé par ses pénibles travaux et par les maladies qui étaient les suites des égaremens de sa jeunesse.

La réforme du christianisme et de la constitution de l'Eglise elle-même porta le plus rude coup à la barbarie scolastique, ainsi qu'au système hiérarchique fondé sur elle, et qui ne pouvait nullement s'accorder avec la véritable philosophie. Cette révolution mémorable, que Martin Luther, Philippe Mélanchthon, et leurs amis ou sectateurs, commencèrent en 1517, et achevèrent malgré tous les obstacles qu'on aurait cru devoir s'y opposer, et que la cour de Rome elle-même pensait être insurmontables, fut amenée à la vérité par les progrès des lumières et le perfectionnement de la philosophie, suites de la renaissance de l'étude des auteurs classiques, mais elle imprima aussi une marche plus rapide aux sciences et aux belles-lettres chez les peuples parmi lesquels elle étendit son influence.

Dès qu'on se fut remis à l'étude des langues anciennes et des écrivains profanes, on fut frappé de la différence énorme qui existait entre la philosophie ancienne puisée à sa source, et la scolastique dominante, et on sentit vivement combien l'une était difforme et l'autre au contraire attrayante pour la

raison. Les savans durent donc naturellement aussi étudier la Bible et les anciens Pères de l'Eglise dans la langue originale. Ces travaux leur firent apercevoir une dissidence non moins frappante entre le christianisme évangélique et l'ancienne constitution de l'Eglise d'un côté, la théologie dogmatique moderne et la papauté de l'autre. Une pareille découverte ne put pas manquer d'opérer peu à peu dans la croyance religieuse des théologiens instruits et raisonnables, et dans leurs jugemens sur l'état primitif de l'Eglise, une révolution non moins grande que celle qui avait été en philosophie la suite de la restauration des belles-lettres anciennes. Il était seulement plus facile de renverser les chimères subtiles de la scolastique; et il ne fallait à la raison éclairée qu'engager une discussion littéraire dont il ne devait pas lui être difficile de sortir victorieuse. Mais les choses ne pouvaient point se passer ainsi à l'égard de la théologie dogmatique et de l'état de l'Eglise. Ces institutions avaient en leur faveur non-seulement les préjugés des savans et l'autorité qu'une longue série de siècles leur assuraient dans les écoles et universités, mais encore l'idiotisme et la superstition d'autant plus profondément enracinés chez les peuples, que l'accès des lumières était interdit aux laïques : l'intérêt d'une multitude incalculable de moines, qui, convaincus que leur existence dépendait du maintien de la hiérarchie, s'opposaient à toute innovation, ou, si un cas pressant l'exigeait, invoquaient à hauts cris la puissance du chef de l'Eglise pour l'étouffer dès sa naissance; enfin l'intérêt politique des souverains, qui bien que plus éclairés eux-mêmes, ou entourés de conseillers plus instruits et plus entreprenans, craignaient toutefois le bras redoutable de la hiérarchie. La lutte qui allait s'établir devait donc être beaucoup plus pé-

nible et plus terrible que la révolution purement scientifique dont l'Europe avait été précédemment témoin. S'y engager était une entreprise qui paraissait devoir entraîner la ruine inévitable de ceux qui la hasarderaient, comme en effet tant d'autres avaient été les tristes victimes de l'égoïsme sacerdotal offensé par leur hardiesse.

Il semble étonnant, au premier aperçu, que la crise décisive de la réformation ait éclaté non pas en Italie, en France ou en Angleterre, mais en Allemagne, c'est-à-dire, chez la nation où les lumières avait comparativement fait le moins de progrès à cette époque. Cependant un examen plus approfondi indique plusieurs causes qui s'opposèrent à ce qu'elle eût lieu dans les trois premières contrées, et qui la favorisèrent au contraire en Allemagne.

L'Italie, la France et l'Angleterre ne manquaient pas de théologiens novateurs, ni de politiques disposés à résister aux prétentions de la hiérarchie. Elles en comptaient beaucoup parmi les savans et même parmi les souverains. Le despotisme sacerdotal, toujours inquiété par eux, avait sans cesse de nouvelles attaques à repousser. Mais les innovations se bornaient pour la plupart à quelques dogmes isolés, et les peuples chez lesquels elles avaient lieu n'y prenaient pas part. C'étaient des sujets de débats scientifiques et théologiques, auxquels l'évêque de Rome imposait bientôt un terme en défendant la doctrine et punissant l'auteur, dès qu'elles devenaient suspectes à la hiérarchie. Si elles mettaient une partie du peuple en fermentation, et le disposaient à se séparer de l'Eglise et à abandonner la croyance religieuse dominante, l'intérêt des princes leur défendait de les appuyer, et ils prêtaient au contraire leur bras à la hiérarchie pour calmer les esprits révoltés et les ramener dans le giron de

l'Eglise. Si les souverains eux-mêmes s'opposaient au Pape, ce qui n'arrivait ordinairement que dans des vues politiques, que l'effet répondît ou non à leurs intentions, l'Eglise, comme telle, n'en souffrait aucune atteinte. Quand les princes se plaignaient trop vivement de l'altération des dogmes et de la dépravation de l'Eglise, la cour de Rome prenait les mesures qu'elle jugeait les plus convenables pour les satisfaire, ou on avait recours à des conciles, qui introduisaient bien de temps en temps quelques améliorations, mais qui ne pouvaient pas attaquer le mal jusqu'à la racine. En Italie même, malgré toutes les lumières philosophiques et théologiques, une réformation était pour ainsi dire politiquement impossible, parce que la hiérarchie, qui y avait son siége principal, y surveillait aussi de plus près ses intérêts. La réformation n'aurait pu être provoquée qne par les savans; mais eux-mêmes étaient des ecclésiastiques, qui, loin d'y rien gagner, eussent craint au contraire de perdre le bonheur, la liberté et la vie. Si quelque homme exalté, comme il y en eut plusieurs, entre autres, Laurent Valla, osait attaquer les fondemens du Saint-Siége, la politique attentive de la cour de Rome trouvait bientôt dans la discipline de l'Eglise un moyen de le ramener sous le joug de l'obéissance, et de le contraindre au silence, ainsi que Valla l'éprouva. De simples innovations philosophiques et théologiques, dans le cas même où la police hiérarchique n'en aurait pas poursuivi et fait disparaître les auteurs, influaient trop peu sur la grande multitude, ou ne pesaient pas assez sur tout l'ensemble du système de l'Eglise, pour qu'elles pussent lui porter un coup bien dangereux. Quant aux princes et aux grands italiens, ils étaient trop occupés de leur propre conservation, ou trop attachés à la hiérarchie par

des liens de famille, pour qu'ils eussent le pouvoir, ou seulement même la volonté, de provoquer une révolution décisive contre elle.

La constitution politique de la nation allemande se prêtait plus que celle des peuples voisins à un changement total de la religion et de l'état de l'Eglise. La foule de grands et petits souverains entre qui elle était partagée, les intérêts divers de ces princes, le lien peu serré qui les attachait ensemble et au chef de l'empire, la puissance des villes impériales et celle des chevaliers, faisaient qu'une coalition contre la hiérarchie devait être difficile à vaincre, si jamais elle venait à se former et à acquérir quelque consistance. Il suffisait que quelques-uns des princes les plus puissans, et une partie des villes libres et de la chevalerie, se réunissent en faveur des auteurs d'une réformation, pour que la puissance spirituelle manquât de moyens suffisans pour les faire rentrer dans l'obéissance. Or, aucun pays n'avait été traité avec autant d'orgueil et d'insolence par les Papes, et nulle part les moines n'avaient affiché plus de mépris pour la raison et les lois de la morale, qu'en Allemagne. Alexandre VI, Jules II et Léon X, qui portaient la tiare à la fin du quinzième siècle et au commencement du seizième, abusèrent de la manière la plus honteuse et la plus déshonorante de la dignité papale, et ils traitèrent en particulier les Allemands comme un troupeau qui n'existait que pour satisfaire aux besoins de leurs dépenses monstrueuses, de leurs débauches et de leurs crimes. Les annates, les dispenses, les réserves, les indulgences et autres impôts, suçaient de mille manières la nation, et étaient précisément plus vexatoires que jamais à cette époque. Des princes, des chevaliers, des savans, des artistes et des marchands allemands, ayant fait le voyage d'Italie, y avaient

été témoins des orgies scandaleuses dans lesquelles le haut clergé consommait ce même argent, pour lequel le Saint-Père vendait d'avance le ciel aux nations germaniques, et les absolvait de tous péchés, en sa prétendue qualité de vicaire du Christ sur la terre. Il ne leur fallait pas des lumières bien étendues, quoique tous en eussent au contraire beaucoup, pour sentir ce qu'il y avait de contradictoire dans cette conduite, et pour revenir chez eux le cœur profondément ulcéré contre le papisme. Luther lui-même, malgré qu'il fût moine, demeura, dans un voyage qu'il fit en Italie pour les affaires de sa communauté, frappé d'une impression si profonde et tellement ineffaçable à la vue de la démoralisation des ecclésiastiques, qu'on peut trouver dans cette seule circonstance la cause de l'entreprise qu'il tenta et exécuta plus tard.

Ainsi, bien avant que la réformation éclatât, les Allemands nourrissaient déjà les germes cachés de la rébellion contre la papauté, et il ne fallait qu'une faible étincelle pour produire un embrasement général. L'indignation des personnes éclairées du peuple ne fit que s'accroître à mesure que l'étude de la littérature classique de l'antiquité, de la Bible dans la langue originale, et de l'ancienne histoire de l'Eglise, se répandit en Allemagne. Cette étude leur fournit même les armes les plus redoutables dont ils pussent se servir contre la hiérarchie. Il n'est pas étonnant que la première attaque dirigée, en 1517, par Martin Luther, professeur en théologie dans l'université nouvellement instituée de Wittemberg, ait réussi au-delà de toute espérance, que cette démarche audacieuse en ait entraîné d'autres de plus en plus hardies, que non-seulement les amis de Luther, qui vivaient avec lui à Wittemberg, entre autres Philippe Mélanchthon et un grand nombre de

savans animés des meilleures dispositions, mais encore plusieurs princes puissans, diverses villes impériales et beaucoup de nobles, se soient ligués avec lui pour faire cause commune ensemble, et, qu'ainsi, dans l'espace de peu d'années, l'Allemagne ait vu éclater, à la vérité au milieu de troubles et d'orages inséparables des événemens de ce genre, une révolution qui changea la croyance religieuse et la constitutien de l'Eglise, qui ébranla la papauté jusque dans ses derniers fondemens, qui lui ravit une partie considérable de sa puissance, et qui menaça même de faire écrouler le trône pontifical. Cependant, malgré toutes ces circonstances extérieures, qui favorisèrent la réformation en Allemagne, et qui en accélérèrent à un point si étonnant les progrès, elle n'eût peut-être été qu'avec peine couronnée d'un succès complet, si la hiérarchie n'y eût pas opposé de suite des mesures violentes et oppressives, et si elle ne se fût pas imaginée jouir d'une autorité plus solide que ne l'était réellement la sienne. L'exemple de Jean Huss, lequel, un siècle auparavant, avait donné en Bohême un exemple analogue, qui seulement n'eut d'autre issue qu'une guerre sanglante, aurait dû toutefois lui ouvrir les yeux. Mais le Pape Léon X, aussi spirituel et instruit que vain, imprudent, débauché et prodigue, s'épuisa en plaisanteries contre le moine augustin de Wittemberg, qui avait l'audace d'élever sa faible voix contre le trône papal. Ebloui par l'éclat de sa majesté hiérarchique, les premières étincelles de la réformation en Allemagne lui parurent trop insignifiantes pour mériter de fixer son attention. C'est ainsi que les réformateurs eurent le temps de se consolider, de briser les chaînes de l'autorité papale, d'anéantir jusqu'aux moindres traces du despotisme sacerdotal, et de déjouer toutes les mesures

que le parti catholique prit ensuite, mais trop tard, pour détruire les effets de la réformation.

Ce n'est pas ici le lieu de faire connaître toutes les circonstances de la réformation. Elle ne peut prendre place parmi les objets de l'histoire de la philosophie que parce qu'elle fut la cause d'une plus grande liberté d'opinion en matière de croyance et de raisonnement, et qu'elle répandit ainsi de plus grandes lumières philosophiques tant en Allemagne que chez ceux des peuples voisins qui l'adoptèrent. Les effets n'en furent toutefois pas aussi rapides qu'on pourrait le croire, soit parce que les besoins de la réformation elle-même occupaient presqu'exclusivement la plupart des savans, qui s'attachaient principalement à perfectionner la théologie positive, soit parce que divers événemens politiques défavorables en retardèrent ou en détruisirent l'influence bienfaisante, soit enfin parce que la philosophie aristotélique devint et demeura dominante en Allemagne, surtout à cause de l'autorité de Mélanchthon, et que la scolastique continua de subsister en même temps qu'elle dans les écoles et les académies. Cependant il était dans l'esprit du protestantisme de faire faire aussi de plus grands progrès au génie philosophique, dès que les difficultés extérieures qui enchaînaient et paralysaient son activité, auraient été vaincues et écartées. Les réformateurs, Luther, Mélanchthon, Zwingle, Calvin, Bullinger, Œcolampadius, Joachim Camérarius, Eobanus Hessus, et les autres savans ligués avec eux pour arriver au même but, se trouvaient dans une situation telle au milieu des grands intérêts de la réformation, qu'il leur était à peine possible de faire autre chose que de recommander instamment l'étude des langues anciennes, comme le meilleur moyen de conduire à une théologie

plus raisonnable, de contribuer à en inspirer le goût par leurs écrits et leurs leçons, de simplifier la philosophie, de la purger des absurdités les plus choquantes de la scolastique, et de lui faire prendre une forme plus rapprochée de celle qu'Aristote lui avait donnée.

Philippe Mélanchthon est celui de tous les réformateurs qui s'intéressa le plus à la philosophie scientifique; aussi ses manuels ont-ils pendant long-temps passé pour des livres classiques dans les écoles protestantes. Je dois donc insister d'une manière plus particulière sur son histoire. Son véritable nom de famille était Schwarzerd (*Terre noire*); mais il le grécisa, pour se conformer à l'usage adopté parmi les savans de son temps. Il naquit, en 1497, à Bretten, dans le Haut-Palatinat. Ses talens et l'ardeur avec laquelle il étudia la littérature classique dans l'école de Pforzheim lui méritèrent la bienveillance de Reuchlin, qui, l'ayant connu chez sa sœur, dont Mélanchthon habitait la maison en qualité de parent, le dirigea dans ses travaux, et lui fit présent d'une grammaire grecque, d'un dictionnaire grec, et d'un manuscrit de la Bible; ce qui était la plus grande marque d'estime et d'amitié qu'il pût lui donner, ces livres étant alors des objets très-rares en Allemagne. A l'âge de douze ans, Mélanchthon fut envoyé à Heidelberg, où il passa trois années, et qu'il quitta pour se rendre à Tubingue. Dans ces deux villes, il se consacra spécialement aux langues anciennes et à la théologie. A Tubingue, il étudia la pure philosophie d'Aristote, et dès-lors il conçut, avec Stadianus, le projet de l'introduire dans les écoles, et de renverser la scolastique par son secours. Il entretint aussi, pendant les six années qu'il passa à Tubingue, des relations avec Reuchlin, dont il sut tirer un grand parti pour sa propre ins-

truction. A la recommandation de ce savant, Frédéric, électeur de Saxe, l'appela, en 1518, à Wittemberg, pour y remplir une chaire de langue grecque, qu'il avait déjà enseignée publiquement à Tubingue, aussi bien que le latin. Mélanchthon se lia de l'amitié la plus intime avec Luther dans cette université, et comme il avait infiniment plus de goût, d'érudition et de connaissances philosophiques, il fut aussi son principal aide dans le grand œuvre de la réformation, quoique la douceur naturelle de son caractère lui fît voir avec peine la violence des procédés de Luther, dont il n'approuvait pas non plus la manière de voir par rapport aux sciences, et surtout à la philosophie. Luther, doué d'une raison saine et droite, pensait qu'on peut fort bien se passer de la dialectique et de la métaphysique, et comme il les jugeait seulement par la forme scolastique sous laquelle lui-même les avait étudiées, il ne voyait en elles que de fausses sciences, plus propres à égarer l'esprit qu'à le développer réellement. Mélanchthon partageait une toute autre opinion à cet égard. Il avouait l'inutilité et les effets funestes de la scolastique, et fit tout ce qui dépendait de lui pour la réduire au néant; mais il ne méconnaissait cependant pas l'importance et l'utilité de la dialectique et de la métaphysique, étudiées et appliquées convenablement, comme il essaya de le faire, autant qu'il fut en son pouvoir. Luther estimait trop son ami pour ne pas condescendre à son sentiment, même lorsqu'il était convaincu du contraire.

Outre un petit traité *De animâ*, Mélanchthon écrivit des manuels de dialectique, de physique et d'éthique, conformes aux idées d'Aristote quant au fond, mais exécutés d'après une méthode systématique qui lui était propre, et dirigés vers la théologie positive. Ces ouvrages contribuèrent efficace-

ment à améliorer et à répandre les études philosophiques en Allemagne, comme il est facile de s'en convaincre, lorsqu'on les compare avec l'*Expositio magistri Petri Tartareti super summulas Petri Hispani, cum allegatione passuum Scoti, doctoris subtilissimi*, qui fut le premier manuel d'après lequel on enseigna la philosophie à Wittemberg, et dont l'Electeur avait fait imprimer une nouvelle édition à ses frais. Les écrits de Mélanchthon, non-seulement renfermaient une introduction abrégée, et très-bien faite en son genre, au système d'Aristote, tel qu'il fut conçu par le philosophe grec, mais encore se recommandaient par un style pur, et par un soin particulier de rapporter à l'appui des règles des exemples qui en constataient toujours l'utilité théorétique et pratique.

Le traité *De dialecticâ* se compose de quatre livres, qui traitent : le premier, des catégories d'Aristote, et de leur usage pour la définition et la division des objets; le second et le troisième, des différentes espèces de propositions et de conclusions, ainsi que des règles qui s'y rapportent; le quatrième, dans lequel Mélanchthon suivit presque partout Rodolphe Agricola, de la topique, avec quelques chapitres préliminaires sur l'invention, les questions simples et composées, et la démonstration en général. Mélanchthon indique aussi, dans ce quatrième livre, les sources des sophismes et des paralogismes, de même que les règles à suivre pour les résoudre. Son manuel de dialectique offre cela de particulier qu'il dirige toujours l'attention sur la connexion de cette science avec la rhétorique, et qu'à chaque règle dialectique il fait connaître la manière dont on peut exprimer correctement et élégamment ce qu'on a pensé ou conclu avec exactitude d'après cette règle. Il me semble que la méthode, adoptée

ici par Mélanchthon, de combiner ensemble la logique et la rhétorique, et de donner, par cette alliance, un plus grand degré de précision et d'intérêt aux règles des deux sciences, mériterait d'être adoptée encore aujourd'hui dans nos écoles.

Les *Initia doctrinæ physicæ* de Mélanchthon présentent un plus grand nombre de particularités, sous le rapport des matières dont ils traitent, et de la méthode qui y est observée. C'est encore un ouvrage instructif et attrayant aujourd'hui. Nous y trouvons la preuve la plus ostensible du sage esprit philosophique et de l'érudition infiniment variée de l'auteur. Mélanchthon l'écrivit dans un âge avancé. Il désignait sous le nom de physique la science des causes finales, des élémens, des forces, du mouvement et des lois de la nature en général, de sorte que sa définition embrassait notre métaphysique actuelle, et correspondait parfaitement à l'idée que les anciens attachaient au mot physique. Aristote fut presque toujours son guide par rapport aux principes; mais il ne le suivit pas d'une manière servile. Il croyait que le système du sage de Stagyre est le meilleur de tous ceux de l'antiquité, pour ce qui concerne la nature et les lois du monde physique, et il était convaincu que nul autre ne s'accorde aussi bien avec la raison, avec l'expérience, et surtout avec la révélation, dont il admettait le caractère divin et l'infaillibilité, dans le sens le plus absolu. Lorsque la doctrine d'Aristote était en contradiction avec l'Ecriture-Sainte, comme à l'égard du dogme de l'éternité du monde, et des théories de Dieu, de la Providence, et de l'immortalité de l'âme, il la rejetait sans ménagement, parce qu'il érigeait la création du monde suivant le récit qu'en fait Moïse, et les dogmes chrétiens de la Trinité, de la Providence spéciale, et d'une autre vie après

la mort, en autant d'articles de foi indubitables. Il alléguait aussi, à l'appui de certains points de ce système, une foule d'argumens philosophiques qui lui appartenaient en propre, des résultats tirés d'observations modernes, et la critique des opinions différentes émises par d'autres philosophes de l'antiquité. Parmi les argumens philosophiques qui le reconnaissent pour inventeur, il en est quelques-uns qu'on négligea ensuite, au grand détriment de la science, et dont les philosophes modernes se sont glorifiés comme de leurs plus brillantes découvertes. Mélanchthon avait assez de franchise pour ne pas dissimuler la faiblesse de plusieurs raisons alléguées par Aristote ou par lui-même, assez de modestie pour avouer l'incertitude des connaissances humaines relativement à l'histoire de la nature, mais aussi assez d'esprit et de raison pour ne pas en conclure que l'étude de la métaphysique est inutile, et n'aboutit qu'à faire perdre du temps. Dans sa préface, il défend avec chaleur l'importance de cette science contre ceux de ses contemporains qui la reléguaient parmi les chimères, et sa principale intention paraît avoir été de réfuter Erasme, quoiqu'il ne le nomme cependant point. L'ordre, peut-être unique, qu'il adopte, est inverse de celui qu'Aristote et les modernes ont suivi. Il commence par la doctrine de Dieu, comme cause première de tout ce qui existe. Viennent ensuite les problêmes cosmologiques; la théorie des corps simples, du ciel, des étoiles et de leurs mouvemens; celle des principes intrinsèques du monde physique, la matière, la forme et la privation; celle des causes et de leurs différentes espèces, de la nature, de l'art, de la fortune et du hasard, du destin, du mouvement, du temps, de l'espace, du vide, des corps mixtes et de leurs qualités contrastantes, des causes de

l'origine et de la cessation des phénomènes, de l'air et des différens météores, des métaux, de la nature de l'homme, de l'âme, de la raison et de la volonté, du libre arbitre, des causes de la vertu et du vice, enfin de la destination de l'homme en général. Il règne dans tout l'ouvrage un latin très-pur, et un soin constant d'éviter la terminologie scolastique et le néologisme. Mélanchthon insiste particulièrement sur la nécessité de fuir toutes les innovations dans le langage technique, lorsqu'elles ne sont pas absolument indispensables et utiles. Il indique trois caractères sur lesquels la certitude de la physique repose, et qui sont : les principes *à priori*, l'expérience générale, et des conclusions exactes tirées de tous deux. Mais il en admettait encore un quatrième, supérieur à tous les autres, la révélation ; car il invoquait souvent le témoignage de la Bible, et les preuves que l'Ecriture-Sainte fournit lui paraissaient préférables aux autres, ainsi qu'on peut s'en convaincre en le voyant citer les Psaumes à l'appui du dogme du mouvement du soleil et de tout le firmament autour d'un centre, qui est notre globe terrestre.

Les vues philosophiques de Mélanchthon étaient assez bornées, ce dont on doit chercher la cause dans l'état où les sciences se trouvaient alors, l'éducation littéraire qu'il avait reçue, et le système théologique qu'il s'était créé, plutôt que dans son défaut de talens pour la spéculation ; car il possédait le véritable esprit de la philosophie. On s'en convaincra sans peine par l'exposé des preuves dont il se servait pour démontrer l'existence de Dieu. 1.° Il est impossible que l'harmonie et la régularité de la nature soient les effets du hasard, ou que la cause en réside uniquement dans l'essence de la matière. Les principales parties de la nature sont as-

sujetties à des règles sous l'empire desquelles elles demeurent toujours, comme les astres et leurs mouvemens, les différens genres de créatures et leur propagation, la succession des saisons, le cours non interrompu des rivières, etc. La nature n'est donc pas l'enfant du hasard, mais elle doit naissance à une intelligence capable de concevoir l'idée de l'ordre et de la régularité. 2.° Une chose brute ne peut point être la cause d'un être raisonnable. La raison humaine doit toutefois avoir une cause, puisque l'homme est un être fini, et qu'en cette qualité il suppose nécessairement une cause extérieure. Une intelligence doit donc de toute nécessité être la cause de l'existence de la raison, c'est-à-dire, qu'il faut qu'il y ait un Dieu. 3.° Il y a dans le monde une différence entre bon et mauvais, ordre et désordre, contraste et harmonie. Or, cette différence ne peut dépendre ni du hasard, ni de l'essence de la matière : il est impossible que les idées de bonté, d'ordre et d'harmonie soient de simples jeux du hasard. Il y a donc nécessairement un esprit éternel, qui créa le monde, et qui est la règle de cette différence. *Et hæc duæ rationes* (la seconde et la troisième), ajoute Mélanchthon, *omnium maximè sunt illustres, estque dignum consideratione, quod humana mens et illa lux menti insita præcipuum de Deo testimonium est in naturâ.* 4.° Toutes les connaissances qui dépendent de la nature de la raison sont vraies. Tous les hommes avouent naturellement qu'il y un Dieu. Cette connaissance est donc vraie. *Illustrior autem esset hæc minor propositio*, dit ensuite Mélanchthon, *si non est jam caligo in hâc naturæ depravatione. Sed omnia argumenta conjungenda sunt, quod cùm fit, ea, quæ sunt illustriora et nervosiora, cæteris aliquid lucis et virium addunt.* 5.° L'inquiétude d'une conscience bourrelée est une preuve de l'existence

de Dieu. On sait qu'un meurtrier, ou tout autre grand criminel, éprouve d'effrayans tourmens intérieurs, même lorsqu'il n'a point à redouter le bras vengeur de la justice humaine. Il faut donc qu'il y ait un esprit qui ait donné à l'homme un juge intérieur chargé d'approuver les bonnes actions et de condamner les mauvaises. 6.° La société n'est pas une réunion accidentelle, mais c'est une collection d'hommes unis par l'ordre et par le droit. Elle ne saurait se conserver par le seul effet de la puissance humaine. L'expérience enseigne qu'un Etre-Suprême punit ceux qui en troublent l'harmonie, comme les tyrans, les assassins, les adultères. Il doit donc y avoir un esprit éternel, qui donne à l'homme l'idée de se réunir à ses semblables, et qui veille à la conservation de la société. 7.° La série des causes efficientes ne peut pas s'étendre à l'infini, et il faut qu'enfin il en existe une première. Si ces causes s'étendaient à l'infini, elles ne dépendraient pas nécessairement les unes des autres, et il n'y aurait alors pas de causalité générale. 8.° Toutes les choses de la nature tendent chacune vers un but déterminé. Il est impossible que cette division en buts et moyens d'y atteindre soit due au hasard, et conservée par lui; mais elle doit dépendre de la sagesse de l'architecte de l'univers. 9.° Les événemens futurs furent annoncés autrefois, non pas tant par des prodiges dont les peuples étaient étonnés, et dépendans tantôt d'une cause et tantôt d'une autre, que par les prédictions des Prophètes. Il y a donc un être qui connaît l'avenir, et qui le révèle aux hommes.

On voit que Mélanchthon employait, pour prouver l'existence de Dieu, les meilleurs argumens auxquels la philosophie puisse avoir recours, sans se perdre toutefois dans les démonstrations métaphysiques de ses prédécesseurs. La plupart sont em-

pruntés à la raison, à la morale et à l'évidence, et Mélanchthon fait expressément remarquer que ce sont là les meilleurs. La philosophie moderne les a perfectionnés, leur a donné une forme plus convenable, et en a fixé aussi l'importance philosophique. Ils ne doivent être regardés que comme les bases d'une croyance raisonnée en Dieu, et non comme des démonstrations. On peut reprocher bien des défauts à la forme sous laquelle Mélanchthon les présenta, et il en tira des conclusions trop précipitées. En alléguant le premier, le troisièmeet le huitième, il n'eut point égard au besoin d'une théodicée, qui est nécessaire à cause du mal existant dans le monde, et qui offre un argument aussi fort contre la proposition que l'univers est l'ouvrage d'un être absolument parfait; sans compter que l'harmonie de l'univers, telle que nous la voyons, pouvant toujours être conçue plus parfaite, permet de conclure la présence d'une cause qui lui soit proportionnée, mais non l'existence d'un Créateur absolument parfait. Il suit seulement aussi du second argument, que les êtres raisonnables doivent avoir une cause différente de la matière et du hasard, mais non que cette cause soit la Divinité; car elle pourrait être une intelligence en sous-ordre, et même ne point être intelligente, quoiqu'elle donnât naissance à une intelligence. Mélanchthon lui-même n'attachait pas une grande importance au cinquième argument, fourni par la croyance générale des hommes en Dieu. Le sixième est, à proprement parler, relatif à la Providence, à l'appui de laquelle il se trouve répété ensuite une seconde fois. Mélanchthon y suppose, comme un fait prouvé, l'existence d'un Dieu qui régit et qui juge. Le septième est emprunté à la philosophie d'Aristote; mais on peut tout aussi facilement prouver le contraire. Enfin le neuvième repose

sur la croyance théologique aux prédictions des Prophètes, avec laquelle il subsiste ou tombe. Malgré toutes ces imperfections, la théologie philosophique de Mélanchthon est plus raisonnable, plus conforme à la morale, et par conséquent plus applicable au commerce de la vie, que celle qu'on trouve dans les manuels d'aucun de ses prédécesseurs.

En traitant de la doctrine du hasard et de la nécessité, Mélanchthon manifesta une opinion absolument semblable à celle que Léibnitz fit connaître par la suite. Il distingua d'abord la nécessité absolue de la nécessité physique, et de la nécessité de conséquence. La première est celle dont le contraire est absolument impossible, comme dans ces propositions : Dieu existe ; Dieu est juste, saint, libre. La nécessité physique consiste en un certain ordre de la nature, en vertu duquel certaines causes naturelles agissent nécessairement comme elles le font, tant que l'ordre demeure le même. Mais cet ordre pouvant être renversé par Dieu, qui jouit de la plus grande liberté possible à son égard, la nécessité physique n'est point absolue. La nécessité de conséquence a lieu sous une condition donnée, qui peut être en elle-même accidentelle. La casualité est physique ou morale. La première dépend de la variabilité de la matière, de ses mélanges et de ses mouvemens. La seconde provient de la liberté de la volonté humaine, qui est un fait d'expérience, et dont les principales preuves sont l'existence des lois, le pouvoir qu'a l'homme de pécher, et la défense qui lui en a été faite par Dieu. Les réformateurs, Mélanchthon et Luther eux-mêmes, n'étaient point d'accord ensemble par rapport au libre arbitre. La contestation qui s'éleva sur ce problême ne pouvait pas de leur temps être décidée d'une manière satisfaisante pour la philosophie, parce qu'ils invoquaient

simultanément les secours incompatibles de la raison et de la révélation, de sorte que des diverses partis devaient tous penser avoir raison.

Mélanchthon croyait le monde limité dans l'espace. Il avait été conduit à cette idée par le mouvement de l'univers autour de la terre, qui serait impossible si le diamètre du monde était infini. L'opinion d'Aristarque de Samos, celle que la terre tourne autour du soleil avec les autres planètes, lui semblait, comme à Aristote, être un paradoxe étrange. Il fit preuve de profondes connaissances astronomiques d'après l'ancien système. L'astrologie lui plaisait beaucoup aussi, et il la défendit vivement contre P.c de la Mirandole, en lui donnant le nom de destinée physique [1]. Il distinguait cette dernière

[1] Je crois devoir rapporter quelques-uns des exemples dont Mélanchthon se servit pour confirmer la réalité de l'astrologie. En 1524, il survint, dans le signe des Poissons, une grande conjonction de planètes, à la suite de laquelle se déclarèrent des pluies extrêmement abondantes. Il y eut, en 1540, une éclipse de soleil dans le signe du Bélier, et bientôt après on observa la conjonction de Saturne et de Mars dans le signe de la Balance, puis celle du Soleil et de Jupiter dans le signe du Lion : il en résulta une chaleur extraordinaire. Si les préjugés astrologiques se conservèrent si long-temps, même chez les personnes éclairées, comme Mélanchthon : il faut l'attribuer : 1.° à ce que pensant que les planètes et les autres astres tournent autour de la terre, on leur accordait les mêmes effets qu'au soleil, et que par conséquent on transportait au système planétaire et à celui des étoiles fixes l'influence que les physiciens modernes ne donnent plus qu'au soleil et à la lune; 2.° à ce que la physique était alors si peu perfectionnée, qu'on avait beaucoup de peine à prouver la *fallaciam non causæ ut causæ*, quand des dérangemens insolites de la saison, ou d'autres phénomènes naturels, concordaient avec les règles de l'astrologie. Il y a même aujourd'hui bien des choses obscures en météorologie. Au reste, l'autorité de Mélanchthon fortifia encore la foi que le peuple allemand ajoutait déjà à l'astrologie.

de la Providence divine, à laquelle il donnait le soin de gouverner moralement le monde; mais il confondait ensemble ces deux idées, en accordant aux astres une influence directe sur le caractère de l'homme, écueil dont il lui était effectivement impossible de se garantir. Toutes les raisons qu'il rapportait en faveur de l'astrologie prouvent seulement l'action du soleil et de la lune sur les êtres terrestres, action dont personne n'a jamais douté, mais à laquelle il prétendait aussi que les constellations prennent une part qu'on ne saurait constater; ou bien elles reposent sur des observations inexactes et imparfaites, et sur les préjugés dominans du siècle. Mélanchthon n'effleura même pas les principaux argumens de Pic de la Mirandole contre l'astrologie.

Les principes naturels d'Aristote, la matière, la forme, et la privation lui paraissaient purement problématiques. Cependant il les admettait dans ce sens, et les faisait servir de base à la physique, parce qu'il voulait éviter les interminables contestations des scolastiques et des aristotéliciens modernes avec les platoniciens, disputes qui conduisaient à une physique si peu applicable à la pratique de la vie et aux autres sciences d'observation.

Le chapitre consacré à la nature théorétique et pratique de l'homme est fort court; mais Mélanchthon a traité plus amplement ce sujet dans un ouvrage distinct, qui porte le titre de *Commentarius de animâ*, et à la rédaction duquel Jacques Milich, un de ses collègues, prit part. Ce traité, riche en idées, et qui rendit de grands services à l'époque où il parut, comprend non-seulement la psycologie, dans l'acception ordinaire du mot, mais encore l'anatomie et la physiologie du corps humain, de sorte qu'on peut le considérer comme un manuel

d'anthropologie générale. Mélanchthon y observa la même méthode que celle qui règne dans ses autres écrits philosophiques. Il y marcha principalement sur les traces d'Aristote et de Galien; cependant il accordait la préférence à la doctrine de l'Ecriture-Sainte, qu'il adopta toutes les fois que les opinions de ces philosophes et d'autres encore ne s'accordaient pas avec la Bible, ou ne le satisfaisaient point. Au reste, il évitait de s'enfoncer dans les questions pointilleuses et les recherches subtiles de ses prédécesseurs, quoiqu'il les effleurât toutefois, qu'il indiquât jusqu'à quel point elles sont ou non susceptibles de solution, et qu'il fît connaître ce qu'il lui paraissait le plus raisonnable à cet égard d'admettre, ou du témoignage de l'observation, ou de l'autorité des livres sacrés. D'ailleurs son but principal était, autant que possible, de faire connaître les rapports pratiques de la science, et les applications qu'on peut en faire au commerce de la vie.

Il admettait, avec les péripatéticiens, trois âmes, la raisonnable, la sensitive et la végétative; et il leur assignait aussi la même résidence dans le corps, les mêmes qualités, et les mêmes forces ou actions, que les partisans du système aristotélique. Trouvant qu'Aristote avait donné une idée obscure de l'âme, en disant que c'est une entéléchie du corps, et voulant éviter les suites qui en découlaient nécessairement, il la définit d'une autre manière. C'était à ses yeux une intelligence spirituelle, une partie principale de la substance humaine, essentiellement différente de l'autre, qui ne périt pas lorsqu'elle se sépare du corps, et qui est immortelle. *Hæc definitio*, dit-il, *non habet physicas rationes, sed sumpta est ex Sacris Litteris*. Au contraire, les autres âmes, la sensitive et la végétative, sont de simples entéléchies, et les principes du mouvement et de la

vie de l'organisation du corps, avec lequel elles naissent et périssent, tandis que le principe raisonnable, ainsi qu'Aristote lui-même le soutenait, vient du dehors dans le corps, doit son origine à Dieu, et jouit d'une essence entièrement divine. Quant aux conclusions que le philosophe de Stagyre tirait de cette différence spécifique entre l'âme raisonnable et les âmes végétative et sensitive, relativement à l'immortalité de l'âme en général, qu'il prétendait ne plus avoir la conscience après la mort, de sorte qu'il détruisait ainsi l'immortalité dans le sens où nous nous flattons d'y participer un jour, Mélanchthon n'y eut pas le moindre égard, ou il les passa à dessein sous silence, puisqu'il eut recours à la doctrine de l'Ecriture-Sainte pour ce qui concerne la survivance de l'âme, et son état dans l'autre monde. Les âmes raisonnables sont créées par Dieu, qui les loge dans les corps, lorsque les embryons ont acquis déjà un certain degré de développement, quinze jours après la conception. Les âmes sensitive et végétative sont engendrées par la semence de l'homme. Mélanchthon rejetait l'opinion que l'âme raisonnable se trouve toute entière dans tout le corps, et toute entière aussi dans chacune de ses parties, déclarant inutiles les discussions auxquelles elle a donné lieu. Il suffit d'admettre que l'âme manifeste son activité dans toutes les parties du corps, ce qu'elle peut faire aussi quoiqu'elle soit séparée d'elles par une certaine distance.

Je dois passer sous silence l'idée que Mélanchthon s'était formée de l'anatomie et de la physiologie, quoiqu'elle fasse honneur à ses connaissances dans cette branche du savoir humain si différente de la théologie, objet principal de ses études. Je me bornerai à signaler quelques opinions qui se rattachent d'une manière assez intime à la psycologie. Mé-

lanchthon admettait deux sens internes avec Aristote. Le premier est le sens commun qui reconnaît les objets, les distingue, et se sert des connaissances qu'il a acquises pour en développer d'autres, et pour en tirer des conclusions : il réside dans la partie antérieure du cerveau. L'autre est la mémoire, qui a pour siége la partie postérieure de l'encéphale. Cette différence repose sur ce qu'un des deux sens, la mémoire par exemple, disparaît quelquefois, quoique l'autre persiste, et que l'homme peut joindre un jugement très-faible à une excellente mémoire, et réciproquement. A cet égard, la psycologie de Mélanchthon offre une confusion évidente de l'âme sensitive avec l'âme raisonnable, puisque le philosophe allemand ne s'était point arrêté à la distinction subtile établie par Aristote entre l'âme raisonnable, comme force pure et absolue de la pensée, et l'âme sensitive, dont la première ne dépend en aucune manière, suivant le sage de Stagyre. Aristote prétendait que les deux sens internes ne servent que d'organes à l'âme raisonnable, et périssent avec le corps; de sorte que la pensée absolue, sans conscience ni mémoire, reste seule après la mort. Peut-être Mélanchthon ne voulut-il pas s'occuper de cette distinction, ou la discuter, dans la crainte d'exposer sa propre théorie à des doutes insolubles. Les sensations et la conception, ou les actions des sens internes et de leurs organes dans le cerveau, s'effectuent par l'intermède des esprits vitaux, qui sont engendrés dans le cœur, ont pour destination première de nourrir le corps, acquièrent cependant une nature plus ignée dans la tête, s'y convertissent en esprits animaux, et font naître des sensations et des images dans le cerveau, quand les objets agissent sur les sens extérieurs et par suite sur l'encéphale. Les désirs sensuels, l'instinct, les

passions et les dispositions morales ont leur source dans les esprits animaux, dont la diversité produit les différences que leur caractère présente, comme ces mêmes esprits sont le véhicule dont l'âme se sert pour mouvoir le corps d'après les décisions de sa volonté.

Mélanchthon avait des idées tout-à-fait particulières sur le rapport des connaissances *à priori* aux connaissances empiriques. Il n'admettait pas sans restriction l'axiome : *Nihil est in intellectu, quod non prius fuit in sensu.* Au contraire, il inclinait sous ce point de vue vers le platonisme, en prétendant que les objets extérieurs, et les images que les sens en fournissent à l'esprit, sont seulement les causes occasionelles qui développent les idées générales existantes *à priori*. *Neque verò progredi*, dit-il, *ad ratiocinandum possemus, nisi hominibus naturâ insita essent adminicula quædam, hoc est, artium principia, numeri, agnitio ordinis et proportionis, syllogistica, geometrica, physica et moralia principia. Physica sunt, ut : Quodlibet est, aut non est. — Naturæ aliæ sunt viventes; aliæ non vivunt. Aliæ sunt brutæ; aliæ intelligentes. — Omnia, quæ oriuntur, ab aliquâ causâ oriuntur. Effectus non est præstantior causâ. — Intelligentia antecedunt brutis. — Corpus est clausum certis figuris. — Unum corpus non est multa corpora, nec potest simul esse in pluribus locis, usitato naturæ ordine. — Tempus est continua quædam duratio seu rerum, seu motus. — Deus est mens quædam infinitæ potentiæ. — Deinde moralia : Discrimen est honestorum et turpium. — Nascimur ad agnitionem Dei. — Veritas amanda est. — Pacta sunt servanda. — Nemo laudandus est*, etc. Mélanchthon avait incontestablement raison d'affirmer que les principes de la logique, des mathématiques, de la métaphysique et de la morale doivent

existter *à priori*. Sa conscience ne le trompait même pas à l'égard de quelques-uns; mais, comme il n'avait pas saisi le vrai caractère des connaissances *à priori*, qu'il ignorait les signes auxquels on peut les découvrir, et qu'il érigeait certains axiomes en principes *à priori*, par la seule raison qu'il sont d'un usage général dans le discours, il en rangeait parmi eux plusieurs qui étaient évidemment des propositions dérivées. Je ne crois pas devoir insister sur la vérité de cette assertion, dont on se convaincra sans peine en examinant la nature de quelques unes des propositions qu'il plaçait au nombre des principes. Aristote niait l'existence des idées innées. Il prétendait que les principes sont les propositions dont chacun reconnaît la vérité, parce qu'ils sont fondés sur la nature même des choses. Mélanchthon objectait avec beaucoup de sagacité contre cette assertion, qu'elle s'applique bien aux principes de la métaphysique, dont l'évidence objective est incontestable, mais qu'on ne peut pas en dire autant des principes de la logique, qui supposent les mathématiques, ni de ceux de la morale, et qu'on ne parvient à concevoir la certitude de ces derniers qu'en disant qu'ils sont innés chez l'homme. Les principes pratiques sont aussi certains que les théorétiques, avec la seule différence que l'instabilité et la corruptibilité de la volonté nous les font paraître variables. Il importe donc, pour leur donner un plus grand degré de force et une dignité plus grande, de convenir que Dieu en est l'auteur.

Mélanchthon s'efforça de ramener à un résultat populaire l'ancienne dispute des péripatéticiens, notamment des aristotéliciens arabes, au sujet de l'intelligence active et de l'intelligence passive. C'est une seule et même intelligence, qu'on doit appeler, chez les individus, active, quand ils imaginent ou inventent

eux-mêmes quelque chose, et passive, lorsqu'ils adoptent et conçoivent les idées des autres. Mélanchthon parle aussi d'une distinction que les philosophes établissaient alors entre les intelligences spéculative et pratique, ou, suivant notre terminologie actuelle, entre les intelligences théorétique et pratique. Mais cette différence, ajoute-t-il aussitôt, n'indique point deux facultés distinctes : elle exprime seulement que la même intelligence s'occupe de différentes espèces d'objets; que tantôt elle s'exerce sur des matières à proprement parler spéculatives, et que tantôt aussi elle délibère sur des actions. L'intelligence doit commander, et la volonté obéir. La volonté est la faculté qu'a l'âme raisonnable de désirer; elle se manifeste librement à l'égard des objets connus et jugés par l'intelligence. Les désirs sensuels sont soumis à la volonté raisonnable. Souvent la corruption de la nature humaine fait que la volonté se trouve altérée par de fausses connaissances, ou entraînée par la sensualité : c'est là ce qui rend l'homme pécheur. Mélanchthon se sert ici des mêmes argumens qu'en physique pour rejeter le déterminisme.

Mélanchthon, prenant la révélation pour guide, veut que l'immortalité de l'âme, sa translation dans un nouveau corps, et un état de rémunération après la mort, soient autant d'articles de foi, et il s'éloigne du péripatétisme à l'égard de ces doctrines. Cependant il déploie aussi quelques argumens philosophiques. Sans sa chute, l'homme sentirait mieux l'immortalité : il aurait la conviction que sa destination est de connaître Dieu, et que par conséquent il jouira un jour du bonheur de le connaître parfaitement. Cependant, malgré sa perversion, il soupçonne encore cette destination, de sorte que l'espoir de l'immortalité n'est pas totalement éteint

en lui. D'ailleurs il est impossible que les hommes les plus vertueux ne soient nés que pour les maux et la dépravation; mais il y en a dans le monde qui gémissent sous le poids du malheur, et sont maltraités par les méchans, tourmentés par les tyrans, ou même mis à mort; il doit donc y avoir après la mort un port où le juste goûte le repos dont il a été privé pendant la vie. Mélanchthon empruntait aussi des raisons en faveur de l'immortalité de l'âme à l'harmonie morale du monde, laissant de côté tous les argumens métaphysiques, qui sont inintelligibles, exposés à des doutes nombreux, et moins satisfaisans pour le cœur.

J'ai déjà parlé précédemment de Louis Vives comme d'un écrivain qui occupe une place honorable parmi les plus zélés antagonistes de la barbarie scolastique, et dont l'ouvrage *De disciplinis*, non-seulement signala les causes qui avaient fait tomber les sciences aussi bas, mais encore concourut efficacement à en perfectionner l'étude. J'ajouterai ici que son livre *De animâ* est bien loin, pour l'abondance des idées saines et le mérite philosophique, du traité de Mélanchthon dont je viens de tracer l'esquisse rapide. Cet ouvrage est divisé en trois parties, dont le première discute les opinions d'Aristote sur l'âme végétative, l'âme sensitive et les sens externes; la seconde s'occupe de l'imagination, de la mémoire et de l'intelligence, du langage, de la volonté, du sommeil, des songes, de l'âge, de la mort et de l'immortalité; la troisième enfin traite des passions et des différens états du moral. Quand la théorie du philosophe grec contredit la doctrine de l'Eglise, Vives adopte cette dernière, comme il le fait entre autres au sujet de l'immortalité de l'âme.

Dans aucun de ses manuels philosophiques, Mélanchthon ne s'éloigne autant de la philosophie des

anciens, et même de celle d'Aristote, que dans ses Elémens de morale. (*Ethicæ doctrinæ elementa, et ennarratio libri quinti Ethicorum Aristotelis*). Cependant il s'y sert aussi du péripatétisme, et même de la doctrine de Platon, pour donner un nouveau degré de force et une plus grande clarté à quelques-unes de ses idées morales. Il n'assigne absolument pas d'autre base à la morale que la volonté de Dieu, parce que la Divinité, l'être le plus saint et le plus juste de tous, l'a révélée par la raison, et que ne pas s'y conformer, c'est attirer sur sa tête la colère divine et les châtimens qui en sont la suite. La loi de toute moralité est la sagesse infinie et immuable d'un Dieu juste, qui distingue le bien du mal, le juste de l'injuste, qui applaudit au bien et punit le mal, qui a donné la connaissance du vice et de la vertu aux hommes dans l'acte de la création, la Bible et différentes autres occasions, et qui exige d'eux qu'ils agissent d'une manière conforme à cette connaissance. La volonté de Dieu est un objet de la philosophie morale, en tant qu'on peut y arriver par le secours de la seule raison. Le bien suprême, considéré en lui-même, est la Divinité; mais, par rapport à l'homme c'est la connaissance de Dieu, et l'assimilation à l'Etre-Suprême par une soumission aveugle aux décrets de sa volonté, but vers lequel toutes les actions des hommes doivent tendre. Ici Mélanchthon combat dans le même temps les idées que les épicuriens et les stoïciens attachaient au souverain bien, et les principes de moralité que ces deux sectes philosophiques avaient fixés. Lui-même définit la vertu une disposition de l'esprit qui fait que la volonté est encline à obéir à la saine raison, ou, en d'autre termes, une manière d'agir conforme à la loi divine, mais sans autre impulsion que cette loi elle-même ou la volonté de

Dieu. Quant à la division de l'éthique, et aux vertus en particulier, Mélanchthon suit le Décalogue, dans lequel Dieu a exprimé sa volonté, et que la raison doit par conséquent adopter. Il distribue les vertus en deux classes principales, suivant qu'elles ont trait aux relations qui existent entre l'homme et la Divinité, ou à celles des hommes les uns avec les autres. Il ne s'arrête point aux premières, parce que la philosophie, étrangère à l'Evangile, ne peut rien enseigner sur leur compte, et il se contente de prouver en général, d'après les lois de la raison, que le devoir de l'homme est d'obéir à l'Etre-Suprême. Au contraire, il consacre de grands détails à la seconde classe, réunissant toutes les vertus qui s'y rapportent sous l'idée de justice, qu'il s'attache ensuite à développer. Aristote lui est ici d'un grand secours, et il emprunte à ce philosophe presque toute son analyse de la justice en général et en particulier, ainsi que des vertus qui se rapprochent ou qui dépendent d'elle. On trouve aussi annexé à ses Elémens de morale un commentaire sur le cinquième livre de l'Ethique d'Aristote à Nicomaque, où il développe et discute l'idée de la justice [1]: seulement il a, dans le même temps, égard à ses principes théologiques. Nous ne devons donc point être surpris de le voir confondre, comme le philosophe

[1] L'Ethique d'Aristote, qui fut, à cette époque, connue pour la première fois en Allemagne, y trouva un nombre prodigieux d'admirateurs. Plusieurs moines, notamment à Tubingue et à Heidelberg, osèrent la substituer aux Evangiles dans leurs sermons, ce qui n'indisposa point les auditeurs contre eux. Cependant Jean Grovius ayant trop souvent invoqué Aristote à Brunswick, et ayant même commencé un de ses sermons par ces mots : *Ainsi dit Aristote*, un cordonnier sonna la cloche pour le forcer d'interrompre son dicours, et il fut chassé de la ville.

grec, le droit naturel avec la morale, et même s'occuper plus particulièrement du premier que de l'autre. Au reste, son tableau de l'éthique est fort incomplet. Il propose aussi, à l'instar du sage de Stagyre, différens problémes de morale et divers cas de conscience, dont l'idée lui fut suggérée par les circonstances du temps, ou sur lesquels les opinions étaient alors partagées, et il s'efforce d'en donner la solution. On doit surtout remarquer les chapitres du serment, de l'excommunication, et de la différence entre la puissance spirituelle et le pouvoir temporel. Tous les raisonnemens qu'il accumule au sujet de ces questions et de ces problêmes ne reposent pas uniquement sur les principes de la philosophie, mais sont aussi, et même principalement, fondés sur les dogmes de la théologie.

On peut considérer tout l'ensemble du système philosophique de Mélanchthon comme un essai tendant non-seulement à soumettre la raison et la philosophie à la foi et à la révélation, intention qui guidait aussi la plupart des autres philosophes chrétiens avant lui, mais encore à les mettre en harmonie ensemble, et à convertir, pour ainsi dire, le monde et les hommes en un système scientifique sur Dieu. Comme Mélanchthon, de même que presque tous les savans et philosophes de son temps, supposait l'origine divine de la Bible, et n'en doutait point, il possédait réellement un caractère décisif de la vérité contre lequel les sceptiques n'avaient rien à objecter, s'ils ne voulaient pas passer pour des impies et des incrédules, que Satan retenait dans ses chaînes. Son système philosophique acquit ainsi une solidité apparente faite pour en imposer, et qui fut singulièrement accrue par le langage populaire dont il fit choix dans ses écrits, par la modeste résignation avec laquelle il voulait qu'on se servît de la seule

raison pour atteindre la vérité, à cause de la corruption de la nature humaine, par l'adresse qu'il mit à éviter les discussions subtiles des écoles philosophiques, par son attention à n'insister que sur ce que l'esprit ordinaire des hommes peut saisir et appliquer au commerce de la vie, enfin par la manière, en réalité très-sage, dont il sut établir les principaux dogmes de la philosophie sur la nature morale de l'homme. L'autorité qu'il avait acquise comme réformateur fit qu'il ne tarda pas non plus à influer sur l'enseignement de la philosophie dans les écoles et les universités protestantes, ce qui entraîna des suites extrêmement avantageuses, si on réfléchit à l'état où la science et la religion se trouvaient en Allemagne avant l'époque de la réformation. Mais l'unité que Mélanchthon avait cru établir entre la raison et la révélation ne pouvait pas être de longue durée; et les recherches plus approfondies auxquelles on ne tarda point à se livrer en rendirent le contraste trop frappant pour que la philosophie et la théologie ne se brouillassent pas une nouvelle fois ensemble. Si la théologie triompha d'abord dans cette lutte, l'accroissement des lumières et les progrès des sciences, entre autres de la physique, de l'histoire de l'antiquité, de la critique et de l'exégèse de la Bible, et de l'histoire ecclésiastique, lui arrachèrent peu à peu toutes les armes qui lui servaient à faire valoir ses prétentions. Les choses furent poussées si loin, que les théologiens se virent obligés de chercher dans la philosophie elle-même des moyens propres à sauver la révélation des attaques des philosophes, et à essayer, autant que possible, de concilier la théologie et la philosophie, en suivant une marche opposée à celle que Mélanchthon avait observée avec succès. Cette mutation du rapport réciproque des deux sciences fut la suite inévitable

de spéculations plus approfondies sur Dieu, le monde et les hommes; car l'esprit humain, dès que la réformation eut brisé une partie des chaînes qui retenaient son essor, cessa de se laisser diriger aussi aveuglément par la croyance religieuse, et exigea de plus en plus ouvertement et formellement que la théologie positive légitimât à ses yeux le droit qu'elle prétendait avoir de mériter qu'on ajoutât foi à ses préceptes, et qu'on s'y conformât.

CHAPITRE II.

Scolastique aristotélique du XVI.e siècle.

Les réformateurs des sciences et de l'Eglise, dont il vient d'être précédemment question, portèrent un coup terrible à la hiérarchie, et tracèrent la route qui devait conduire aux lumières philosophiques; mais la scolastique ne succomba pas encore entièrement sous leurs efforts, et elle continua de subsister pendant quelque temps chez les peuples où la réforme ne pénétra pas, en Espagne, en France, dans les Pays-Bas, et en plusieurs contrées de l'Italie et de l'Allemagne. La résistance même qui fut la suite nécessaire de la violence avec laquelle les réformateurs attaquèrent l'Eglise catholique, la hiérarchie et le monachisme, procura un nouvel intérêt à la scolastique, qui était la meilleure arme de la théologie polémique. Il faut encore joindre à cette circonstance l'extension générale que cette philosophie avait prise, et les préjugés régnans en faveur des héros scolastiques du moyen âge, par exemple d'Albert-le-Grand, de Saint-Thomas, de Bonaventure, de Jean de Scot, etc., que les moines honoraient, les uns, comme les ornemens de leurs ordres, les autres comme des Saints canonisés, et dans les maximes desquels ils croyaient voir autant d'oracles. La plupart des savans étaient eux-mêmes des moines consacrés dès leur plus tendre jeunesse à l'étude de la scolastique, ou des laïques qui avaient reçu

leur éducation dans des couvens et des séminaires. Comment eût-il été possible que la scolastique disparût généralement avec promptitude et facilité, après avoir dominé pendant si long-temps toutes les nations civilisées de l'Europe? Une autre cause encore concourut à la maintenir malgré les attaques de ses antagonistes : ce fut l'avantage dont elle était non-seulement au clergé catholique en général, mais encore à toutes les congrégations monastiques. La dogmatique de l'Eglise régnante était si intimement unie à la dialectique et à la métaphysique scolastiques, que l'une ne pouvait être défendue que par les autres, et que l'anéantissement de celles-ci devait entraîner inévitablement la ruine de celle-là. Mais l'ensemble de la constitution de l'Eglise dépendait tout entier de cette même dogmatique. Telle fut la raison qui fit que les moines demeurèrent attachés à la scolastique malgré les réformateurs. D'ailleurs les différentes congrégations dans lesquelles ils se trouvaient répartis ne cessaient de disputer ensemble au sujet de quelques-uns de leurs dogmes, et employaient toutes les subtilités imaginables de la scolastique pour soutenir leurs prétentions respectives; de sorte que l'étude de cette fausse philosophie devint d'autant plus précieuse pour eux qu'ils ne pouvaient procurer l'honneur de la victoire à leurs ordres qu'en affectant plus de loquacité et de subtilité. Les dominicains, les franciscains et les cisterciens furent les congrégations qui se distinguèrent le plus sous ce rapport. Les augustins et les bénédictins cultivèrent moins la dialectique, et se rapprochèrent davantage de la véritable marche à suivre dans l'étude des sciences. Les prémontrés, presque tous plongés dans l'ignorance et la paresse, furent ceux qui se signalèrent le moins. La scolastique trouva ensuite un appui nouveau et

puissant dans l'ordre des Jésuites, qui sut bientôt s'emparer de l'éducation de la jeunesse, et qui fit servir la dialectique à ses vues particulières d'ambition. Je consacrerai plus tard un chapitre entier à l'exposition de l'influence corruptrice que cette compagnie exerça sur la philosophie morale. On peut juger, d'après l'indication de ces causes générales, que la réforme de Luther et les effets qu'elle produisit au seizième siècle ne renversèrent pas totalement la philosophie et la théologie scolastiques. Ces dernières opposèrent au contraire des bornes aux progrès de la réformation, et demeurèrent dominantes dans les pays où le luthéranisme ne s'introduisit pas.

Mon intention étant d'écrire une histoire pragmatique de la philosophie moderne, et d'en retracer les perfectionnemens successifs, il serait très-inconvenant que je m'arrêtasse long-temps à caractériser les plus célèbres même des scolastiques du seizième siècle, et les ouvrages qu'ils ont laissés. Je me bornerai donc à quelques remarques sur l'état général de la scolastique pendant ce période, et à quelques faits importans pour l'histoire littéraire de la philosophie.

Le rétablissement de l'étude des lettres grecques et latines exerça une influence puissante sur la scolastique, dont les principaux professeurs et partisans cessèrent d'être renfermés dans le cercle étroit de la métaphysique dialectique que le moyen âge leur avait laissée en héritage, et se livrèrent à l'étude des ouvrages d'Aristote et de ses commentateurs dans la langue originale. Mais ils employèrent pour expliquer le texte grec du philosophe de Stagyre toutes les formes prolixes, subtiles et syllogistiques de raisonnemens auxquelles la scolastique avait donné naissance, et ils entèrent en quelque sorte cette dernière sur le

péripatétisme primitif. De là naquit un chaos obscur, qui mérite réellement le nom d'aristotélisme scolastique. On ne peut souvent s'empêcher d'admirer et de regretter à-la-fois l'érudition, l'assiduité, la sagacité et les efforts d'esprit dont les prosélytes de cette bizarre philosophie ont fait preuve. Prenant pour base le texte grec d'Aristote, ils le divisèrent en parties aussi petites que possible, donnèrent la forme syllogistique à chaque proposition, et convertirent par leurs scholies chaque raisonnement du philosophe grec en une série encore plus compliquée de conclusions, de manière que leurs commentaires finirent par devenir un bavardage interminable, syllogistique et insupportable. Ils ne s'arrêtèrent toutefois pas en si beau chemin. Ils tirèrent encore de l'oubli tous les commentaires sur Aristote écrits par les Grecs, les Arabes, ou les anciens scolastiques du moyen âge, et les soumirent au même examen syllogistique. Mais, comme s'ils n'eussent pas assez de ces différentes occupations, ils jugèrent en outre nécessaire de comparer la philosophie aristotélique avec les dogmes de l'Eglise, et de la rectifier par eux. C'est à cette conduite des scolastiques du seizième siècle que nous devons une foule incalculable de commentaires sur les œuvres du philosophe de Stagyre, au milieu desquels on n'en peut distinguer qu'un bien petit nombre propres à faciliter réellement l'intelligence du texte grec. J'ai souvent, lorsque certains passages ou raisonnemens d'Aristote me semblaient obscurs, compulsé plusieurs de ces commentaires, sans que la peine qu'il me fallait prendre pour ne point me perdre dans un pareil fatras de conclusions fût récompensée autrement que par une confusion et un vague désagréables d'idées. Le peu qu'ils renferment de bon y est si dispersé, et noyé dans un tel déluge de

paroles inutiles, qu'il ne serait pas raisonnable d'engager celui qui connaît le prix du temps à en faire la recherche. Rien ne pouvait à cette époque être plus pernicieux pour l'étude de la philosophie que la méthode dont les sectateurs de la scolastique aristotélique avaient fait choix. En effet, les meilleures têtes, qui y trouvaient si peu de choses propres à satisfaire l'esprit et le cœur, devaient être dégoûtées par elle de tout philosophe quelconque, d'autant plus que la discipline claustrale conduisait à employer des voies de contrainte dans le mode d'enseignement. Elle paralysait même les talens et le courage de ceux qui réussissaient à prendre sur eux de s'enfoncer dans le dédale de l'art syllogistique, et elle les rendait incapables de se livrer à des spéculations raisonnables. D'un autre côté, elle inculquait de sots principes aux esprits faibles, parce que la philosophie qu'ils apprenaient soit dans les séminaires, soit dans les universités où les chaires étaient occupées par des moines, se réduisait à mettre la mémoire en jeu, à imprimer une activité purement mécanique à l'intelligence, et à graver en traits indélébiles, dans les esprits, tous les préjugés superstitieux et toutes les croyances religieuses qui ne pouvaient manquer de prospérer au milieu d'un terrain aussi favorablement disposé. D'ailleurs, comme on n'avait pas élagué l'ancienne terminologie scolastique, et qu'elle s'était accrue au contraire de celle que l'étude des ouvrages originaux d'Aristote et de ses commentateurs dut nécessairement y ajouter encore, cette circonstance suscita un nouvel obstacle aux progrès du bon goût, et au perfectionnement, soit du style latin, soit de l'exposition des idées, qui auraient dû être la suite naturelle de la restauration de l'étude des classiques, et dont on ne saurait méconnaître des traces sen-

sibles chez ceux qui s'arrachèrent au despotisme de la scolastique, ou dont l'esprit développé par d'autres moyens plus propices ne ploya jamais sous ce joug humiliant. Il est vrai que la latinité de quelques scolastiques modernes offre infiniment plus de pureté et d'élégance que celle de leurs prédécesseurs; mais la diction des philosophes ne pouvait pas cesser entièrement de porter le cachet de la barbarie, tant qu'ils continuaient toujours d'employer des expressions techniques barbares dans l'exposition de leurs systèmes. La saine philosophie et le bon goût demeurèrent donc irréconciliablement en collision avec la scolastique aristotélique, jusqu'à ce qu'enfin cette dernière alla s'ensevelir, au dix-huitième siècle, dans les ténèbres d'un petit nombre de couvens de l'Espagne et du Portugal.

Je ne ferai connaître ici que quelques-uns des plus célèbres scolastiques du seizième siècle. Parmi les dominicains, qui étaient voués à la doctrine de Saint-Thomas, d'après l'autorité presqu'exclusive duquel ils se décidaient à l'égard des questions philosophiques et théologiques, se rangent François de Sainte-Victoire, Dominique Soto, Dominique Bannez, François Sylvestri, Zanard, Jean de Saint-Thomas, et Chrysostôme Javello.

Le premier, Espagnol de naissance, fit ses études à Paris, et enseigna avec éclat dans l'université de Salamanque, où ses leçons attiraient beaucoup d'auditeurs. Barthélemy de Médine, également dominicain et professeur à Salamanque, dit en parlant de lui : *Eum præclarum in eruditione, ingenio, eloquentiâ, abdita Thomæ arcana discipulis patefecissè, ut se ipsum superasse videatur, et Hispaniam primus theologizare docuerit.* Outre plusieurs autres livres, il écrivit, sous le titre de *Relectiones*, un ouvrage

dans lequel il traitait du droit naturel, du droit public et de la morale. Grotius, qui le cite quelquefois dans son livre *De jure belli et pacis*, paraît en avoir souvent profité; mais c'est un traité fort rare aujourd'hui, et il m'a été impossible de me le procurer. François de Sainte-Victoire mourut en 1546.

Parmi ses disciples, on distingue Dominique Soto, né, en 1494, de parens très-pauvres, à Ségovie en Espagne. Il étudia également à Paris, devint confesseur de Charles-Quint, et assista par ordre de l'empereur à la tenue du Concile de Trente, en 1545. Ensuite il quitta la cour, alla donner des leçons à Salamanque, et mourut en 1560. Ses ouvrages théologiques sont en très-grand nombre; mais il publia aussi des commentaires sur Aristote et sur l'introduction de Porphyre aux catégories. On lui doit un livre encore plus important pour l'histoire du droit naturel, ses *Libri septem de justitiâ et jure*, qui virent le jour à Salamanque, en 1556, et auxquels il joignit un supplément: *De juramento et adjuratione*, avec lequel ils ont été imprimés à Venise en 1600. Jusqu'alors les scolastiques s'étaient fort peu occupés de la philosophie pratique. François de Sainte-Victoire et Dominique Soto font donc époque sous ce rapport.

Dominique Bannez, né à Mandragop dans la Biscaye, ne s'illustra pas moins parmi les professeurs de philosophie et de théologie scolastiques à Salamanque. Il se rendit surtout célèbre par son apologie des doctrines de Saint-Thomas et de Saint-Augustin. Il mourut en 1604. Ses *Institutiones dialecticæ* furent pendant long-temps considérées comme un ouvrage classique par les scolastiques espagnols.

François Sylvestri naquit à Ferrare. Il enseigna dans le gymnase de Bologne, et acquit une répu-

tation telle qu'il devint général de son ordre. Il mourut en 1528. C'est lui qui fut l'auteur des *Quæstiones in tres libros Aristotelis de animâ*, que Mathieu Aquarius, professeur dans le gymnase de Naples, enrichit, en 1629, d'additions et de questions philosophiques.

Michel Zanard, autre Italien défenseur opiniâtre de Saint-Thomas, mit au jour plusieurs ouvrages consacrés à l'apologie de sa doctrine : *De physicâ et metaphysicâ; Quæstionibus et dubiis in octo libros Aristotelis de physicâ; De triplici universo.*

Jean de Saint-Thomas, natif de Lisbonne, remplit une chaire de professeur à Salamanque, et fut aussi confesseur de Philippe IV, roi d'Espagne. Il est l'auteur d'un *Cursus philosophici thomistici, ad exactam, veram et genuinam Aristotelis et doctoris angelici mentem.*

Chrysostôme Javello mérite d'être distingué par-dessus tous ceux qui viennent d'être cités. Il naquit en 1488, et enseigna la philosophie ainsi que la théologie à Bologne. Ses commentaires sur Aristote embrassent presque tout l'ensemble de la philosophie du sage grec. Il y rapporte tout ce qu'on appelait les doutes d'Aristote et d'Averrhoës sur les décisions de Saint-Thomas. Ce qui le différencie des autres scolastiques, c'est qu'il préférait la philosophie morale de Platon à celle d'Aristote, et qu'il la plaçait, sous le rapport du mérite, entre celles du sage de Stagyre et de l'Evangile. Suivant son opinion elle est à la morale du christianisme dans le même rapport que la lune au soleil. Il paraît que Javello se forma en partie au sein de l'école platonique du temps. L'enthousiasme avec lequel il parle fréquemment de Platon, et la tentative qu'il entreprit de concilier l'aristotélisme et le platonisme ensemble, autorisent à former cette conjec-

ture. Il résolut même d'écrire une apologie du sage d'Athènes, afin de détruire les préventions défavorables de son ordre contre ce philosophe.

Comme les dominicains révéraient leur coryphée philosophique dans la personne de Saint-Thomas, de même les franciscains combattaient pour la cause de Jean Scot, dont leur ordre était si orgueilleux, et qu'ils prétendaient avoir pénétré bien plus avant que Saint Thomas dans les mystères de la philosophie et de la théologie scolastiques. L'un des plus ardens disputeurs de leur congrégation fut Jean Ponzius, Irlandais, qui enseigna la philosophie dans le collége romain et à Paris. Ses frères lui durent un *Cursus integer philosophiæ ad mentem Scoti*, dans lequel il défendit de la manière la plus vive les scotistes contre les attaques des thomistes. Sa conduite fut imitée par Barthélemy Mastrius, et par Bonaventure Mellutus, provincial de l'ordre des franciscains en Sicile, dans les *Disputationes in Organon Aristotelis, quibus ab adversariis veteribus Scoti logica vindicatur*. Le premier, dans la préface, accuse Ponzius de plagiat envers lui, et cherche en même temps à prouver que la doctrine de Scot a été non-seulement applaudie par les hommes, mais encore confirmée par le ciel. Martin Meurisse, professeur de philosophie et de théologie à Paris, écrivit une *Metaphysica ad mentem doctoris subtilis*, en trois livres. Cet ouvrage était fort estimé par les franciscains. Claude Frassenius, professeur de philosophie dans le grand couvent de Paris, et *diffinitor generalis* de l'ordre, célèbre en outre par ses disputes avec Natalis Alexandre, est l'auteur d'une *Philosophia academica ex subtilissimis Aristotelicis ac Scotisticis rationibus et sententiis, brevi ac perspicuâ methodo adornata*. L'ouvrage le plus utile actuellement pour l'histoire de la dispute entre les

thomistes et les scotistes a pour auteur Jean Lalemandet, provincial de l'ordre en Allemagne, Bohême et Moravie, et professeur à Vienne, où il vivait vers le milieu du dix-septième siècle. Son livre a pour titre : *Decisiones philosophicæ tribus partibus comprehensæ*. La première partie traite de la logique, la seconde de la physique, et la troisième de la métaphysique. Lalemandet y développe les opinions des nominalistes, ainsi que la différence qui existe entre elles et celles de leurs adversaires. Il s'efforce dans le même temps de mettre un terme à la dispute entre les thomistes et les scotistes, et de concilier ensemble les deux partis. Il fait aussi mention de plusieurs sectes scolastiques plus anciennes, qui sont entièrement oubliées aujourd'hui. Son livre est fort rare, comme la plupart des plus importans écrits des nominalistes, parce que ce parti ayant eu le dessous, on négligea les productions de ses sectaires, de sorte que la plupart se perdirent.

La dispute entre les scotistes et les thomistes n'était au fond qu'une continuation de celle qui avait partagé les réalistes et les nominalistes, et qui se prolongea pendant tout le moyen âge, sauf quelques modifications introduites dans les opinions et les mots. Saint-Thomas avait pris le parti des réalistes, et le crédit dont il jouissait fit prévaloir leur doctrine; en sorte qu'on pensa que les idées générales correspondent par elles-mêmes à une véritable réalité, jusqu'au temps où Jean Duns Scot s'éleva contre le docteur italien à Paris, et soutint le contraire avec une subtilité dialectique qui lui appartenait en propre.

Suivant Saint-Thomas, l'idée générale exprime l'objet en général et sans détermination, au lieu que l'individuation exprime la matière caractérisée (*ma-*

teria signata), et détermine ainsi l'objet. Il entendait par *materia signata* la matière considérée dans certaines dimensions. Ainsi le mot homme, en général, est une idée générale; mais le nom Socrate définit un corps déterminé, une couleur donnée, et, en un mot, une *materia signata*. Cette explication renferme évidemment un cercle vicieux. Il faut aussi que l'homme en général ait un corps et une couleur; aussi, demandait-on comment le corps donné, que l'idée générale renferme, peut devenir, dans l'idée particulière, un corps individuellement déterminé? Cependant Saint-Thomas ne composait l'essence d'une substance compliquée que de la matière indéterminée, qui ne communique par conséquent point d'individuation à cette essence. Dans les substances simples qui ne renferment pas de matière, forme et matière se confondent ensemble, et sont identiques. Les formes peuvent exister sans la matière, puisqu'elles en sont indépendantes; mais la matière, qui ne doit sa réalité qu'à la forme, ne saurait être sans elle. S'il y a des formes nécessairement unies à la matière, c'est parce qu'elles se trouvent à une trop grande distance du principe primordial de tout ce qui existe et de la réalité absolue, en sorte qu'elles renferment trop de possibilité et trop peu de réalité; mais les formes voisines de ces principes, tels que les êtres pensans, peuvent subsister sans matière. Comme ce ne sont que des formes, leur essence ou quiddité ne saurait par conséquent pas être autre chose. Il est facile d'objecter contre cette dernière assertion, que, si les substances pensantes sont de simples formes, elles n'ont pas d'autre quiddité que cette même forme, et ne sont par suite que de simples idées générales, ce qui en détruit l'individualité. Saint-Thomas répondait avec Avicenne que genre et individu sont identiques chez les subs-

tances simples, de sorte qu'ici la substance générale est simultanément individuelle ; mais cette réponse implique contradiction.

Suivant Scot, les universaux ont cela de particulier qu'ils se rencontrent comme unité dans plusieurs choses, et qu'on peut les appliquer de la même manière à plusieurs. Il n'est pas contradictoire qu'une chose réellement existante se présente dans un autre individu que celui où elle se trouvait avant. Cependant il ne dépend pas uniquement de l'esprit qu'une idée puisse être appliquée de la même manière à plusieurs choses, puisque la nature des choses auxquelles l'unité doit se rapporter autorise et justifie cette conduite. En conséquence, les universaux ne sont pas une simple création de l'esprit, mais ils ont encore une réalité qui n'en dépend nullement. Si ce raisonnement constatait la réalité des universaux dans les choses et non dans l'intelligence, il faudrait en conclure que la matière n'a pas d'individualité essentielle; mais on peut demander si la substance matérielle ne s'individualise pas par l'effet de quelqu'addition positive intérieure. Plusieurs scolastiques ont beaucoup subtilisé sur cette addition intérieure. Scot imagina de dire, pour se tirer d'embarras : Une chose en général entraîne à sa suite l'unité, qu'elle détermine d'une manière prochaine ; car elle est chose par cela même qu'elle est chose, de sorte qu'elle est une dans le même temps ; il faut donc que la simplicité en général soit suivie d'une chose prochainement déterminée par elle, et cette chose ne saurait être que l'unité individuelle. Or, ce qui convertit l'unité en général en une unité individuelle, c'est la réalité finale ou l'heccéité, qui s'ajoute à une essence composée, soit de matière, soit de forme, soit de toutes deux réunies, et qui en fait ainsi une chose

parfaitement déterminée. On demandera encore ce que c'est que cette heccéité : or, la réponse n'est qu'un cercle vicieux. Un individu est une chose déterminée, qui ne peut plus admettre d'autre réalité, et qui ne peut, d'après cela, pas être divisé en plusieurs genres. La cause de l'individuation est l'heccéité, qui fait qu'une chose devient un individu.

Cette dissidence dans les opinions, relativement à la nature des idées générales et du principe d'individuation, dépendait de ce que les deux partis méconnaissaient également le rapport de l'intelligence aux sens, et l'origine logique des idées générales. Aussi ni l'un ni l'autre ne parvenait-il à alléguer des preuves satisfaisantes en faveur de son sentiment, ou à réfuter la secte contraire ; mais chacun se trouvait finalement engagé dans des cercles vicieux, et des contradictions qu'il cherchait en vain à rectifier et à faire disparaître. Tant que le même vice radical continua de subsister, les réalistes et les nominalistes, les thomistes et les scotistes se soutinrent au même niveau ; et, si les uns ou les autres parvenaient à réduire leurs adversaires au silence par leur habileté dialectique ou par leurs bruyantes vociférations, la victoire n'était jamais qu'illusoire, et la question demeurait toujours indécise. A peine ai-je besoin de dire que la dispute entre les thomistes et les scotistes embrassait tout l'ensemble de la métaphysique, que les deux sectes différaient par conséquent à l'égard d'un grand nombre d'autres parties de la science, et que, sous ce point de vue, elles suivaient l'exemple qui leur avait été donné par Saint-Thomas et par Scot.

Je ne parlerai point ici des célèbres scolastiques aristotéliciens de l'ordre de Citeaux, et surtout de ceux de la compagnie de Jésus. Ce furent les Jésuites qui

maintinrent le plus long-temps la philosophie et la théologie scolastiques dans l'Eglise catholique, et qui la firent tourner d'une manière aussi adroite qu'exécrable à l'avantage de la hiérarchie. Comme leur histoire date seulement du dix-septième siècle, je la réserve pour le volume suivant.

CHAPITRE III.

Péripatétisme du XVIe siècle.

La plupart des littérateurs italiens se bornèrent d'abord à rétablir l'étude des classiques de l'antiquité, à tirer de l'oubli les principaux écrits des anciens, à traduire les ouvrages des Grecs en latin, et à les commenter. A la vérité, la critique du texte ne fut pas entièrement négligée dans les premières éditions imprimées des classiques grecs et romains. Des imprimeurs instruits, ou des savans, leurs amis, comparèrent ensemble plusieurs manuscrits, quand il leur fut possible de se les procurer, et choisirent la version qui leur paraissait offrir le sens le plus convenable ou le plus intelligible. Mais à peine purent-ils obtenir un seul manuscrit de certains ouvrages anciens, particulièrement de ceux des Grecs, et ils furent contraints d'imprimer d'après ce manuscrit unique, qui fréquemment était tronqué, rempli de lacunes, illisible ou mal écrit. La comparaison des manuscrits, qui eut lieu entre autres pour plusieurs éditions des Aldes, se faisait presque toujours avec trop de légèreté; on ne consacrait pas non plus assez d'attention à la critique des variantes; enfin les critiques eux-mêmes connaissaient trop imparfaitement la langue et la matière, pour que ces travaux pussent contribuer d'une manière bien efficace à rectifier le texte, et à le rétablir dans sa pureté primitive. Les fautes dont fourmillaient les manuscrits et les premières éditions im-

primées des auteurs grecs, notamment de Platon et d'Aristote, donnèrent lieu aussi à des traductions et à des paraphrases latines très-mauvaises et remplies d'erreurs. D'ailleurs, un grand nombre de ces versions et de ces exégèses eurent pour auteurs des Grecs, qui connaissaient mal le latin, ou des Italiens, qui ne possédaient pas suffisamment la langue grecque. Les ouvrages d'Aristote ne trouvèrent pas, au quinzième siècle, un Marsile Ficin, comme ceux de Platon et de Plotin. Aussi n'est-il pas rare que les premières traductions de ces livres, sans parler de la barbarie du style, soient totalement dépourvues de sens, malgré que les auteurs eussent l'habitude de se conformer, de la manière la plus scrupuleuse, à la lettre de l'original. L'utilité dont elles sont aujourd'hui pour la critique du texte, parce que leur exactitude littérale fait qu'elles remplacent parfaitement les manuscrits originaux, ne peut pas être prise en considération ici, où il s'agit d'apprécier l'usage philosophique qu'on en fit à l'époque de leur apparition. Cependant, plus les savans se perfectionnaient alors dans les études, par conséquent aussi dans la littérature grecque, et plus le goût de cette dernière se répandait tant en Italie que hors de cette contrée, plus aussi on sentait vivement le besoin d'un texte moins incorrect, de traductions latines plus fidèles, et de commentaires plus instructifs, spécialement par rapport aux écrivains dont on lisait le plus les ouvrages, tels, entre autres, qu'Aristote et ses scoliastes grecs. Ce besoin fut cause non-seulement que les plus savans humanistes italiens du seizième siècle donnèrent, sur quelques écrits de Platon, et particulièrement sur ceux d'Aristote, des leçons publiques, ayant, à la vérité, un but bien moins souvent philosophique que philologique; mais encore que ces mêmes littérateurs s'efforcèrent de pu-

blier des éditions dont le texte renfermât moins d'erreurs, et des traductions, paraphrases, ou exégèses latines, plus exactes et plus correctes. La critique et l'explication d'Aristote durent beaucoup en Italie, pendant le cours du seizième siècle, aux travaux d'Augustin Nifo, de Bernardin Tomitanus, de Jean-François Burana, de Marc-Antoine Flaminius, de Marc-Antoine Majoragi, d'Antoine Montécatino, de Lucile Philalthens, de Félix Accoramboni, de François Robortello, de Louis Settala, de Jacques Stellini, de la société savante fondée à Venise par Frédéric Baduari, ambassadeur de la république en Allemagne; de François Vicomercati, de Pierre Victorius, de Jacques Zabarella, etc. Ces efforts des savans italiens pour propager les écrits d'Aristote, pour les rectifier en critiques, et pour en éclaircir les dogmes, ne tardèrent pas à trouver, hors de l'Italie, des imitateurs, parmi lesquels je ne citerai ici qu'Erasme, Simon Grynæus, Jules-César Scaliger, Conrad Gesner, Gérard Mathisius, Obertus Gisanius, Michel Piccard, Antoine Scayne, Jacques Schegk, Philippe Scherb, Simon Simonius, Frédéric Sylburg, François Tolet, François Vatablus, les commentateurs de Louvain, et les Jésuites de Coïmbre. Quoique ces derniers aient suivi la méthode scolastique, ils s'élevèrent cependant bien au-dessus des scolastiques aristotéliciens ordinaires, et de leur manière de commenter.

L'heureux résultat des efforts de tous ces littérateurs fut qu'on commença dès-lors à mieux comprendre les ouvrages d'Aristote, et à concevoir une idée plus complète, plus précise et plus exacte de son système philosophique. On peut donc dire, à la rigueur, que le véritable et pur péripatétisme fut, pour la première fois, connu au seizième siècle dans l'occident de l'Europe, et, qu'à cette époque, on le

possédait incomparablement mieux que les premiers Grecs eux-mêmes qui l'enseignèrent en Italie après la destruction de l'empire d'Orient. Ces efforts eurent encore un autre résultat non moins digne d'être pris en considération : c'est que les philosophes adonnés aux nouvelles spéculations péripatéticiennes ne s'astreignirent plus servilement à la lettre des dogmes du sage de Stagyre, mais cherchèrent à bien se pénétrer de l'esprit de son système, de sorte qu'ils préparèrent et provoquèrent une critique plus sévère de l'importance de cette doctrine en philosophie. Mais, à l'égard du véritable sens de l'aristotélisme, les péripatéticiens modernes, notamment ceux d'Italie, se partagèrent en deux sectes rivales, dont l'une suivait, dans ses commentaires, les anciens scoliastes grecs, et surtout Alexandre d'Aphrodisée, tandis que l'autre avait pris Averrhoës pour guide, de sorte que ceux qui en faisaient partie reçurent la dénomination d'averrhoïstes. Les contestations de ces deux écoles roulaient principalement sur l'opinion qu'Aristote s'était formée de la nature et de l'immortalité de l'âme humaine. Comme les différentes idées qui furent manifestées à cet égard influèrent beaucoup sur la croyance religieuse du temps, cette circonstance ajoute encore un degré de plus à l'intérêt qu'elles présentent déjà par elles-mêmes.

Pierre Pomponazzi acquit une grande célébrité au commencement du seizième siècle, tant par la part active qu'il prit à cette dispute, que par le jour nouveau sous lequel il envisagea quelques-uns des plus importans problèmes de la philosophie. Il naquit à Mantoue, en 1462. Son premier maître fut, à Padoue, Pierre Trapalini, sous la direction duquel il acquit de très-bonne heure l'habileté extraordinaire dans l'art de la dispute, à laquelle il dut en

grande partie sa célébrité par la suite. Devenu professeur à Padoue, il fut couvert d'applaudissemens, qui lui attirèrent la jalousie et la haine d'Alexandre Achillini [1]. Ce dernier enseignait l'aristotélisme averrhoïque, et se vit abandonné par la plupart de ses disciples dès que Pomponazzi eut commencé à donner ses leçons. Il paraît qu'Achillini le surpassait en habileté syllogistique dans les disputes publiques; mais Pomponazzi avait infiniment plus d'esprit naturel, et savait s'en servir pour éviter les piéges dialectiques de son adversaire, et pour le tourner en ridicule; talent dont on trouve au reste peu ou même point de traces dans ses ouvrages philosophiques, qui sont encore beaucoup trop conformes à la méthode scolastique, et écrits d'ailleurs d'un style sec et surchargé d'expressions techniques. La guerre qui éclata entre la république de Venise et la ligue de Cambrai, et qui fut si désastreuse pour l'Italie, obligea Pompanazzi de quitter Padoue, et de se rendre à Bologne. Là il enseigna la philosophie et exerça la profession de médecin, ce qui lui procura une fortune considérable. Certains prétendent qu'il en dut la plus grande partie aux trois femmes qu'il épousa successivement : d'autres prétendent au contraire qu'il ne se maria jamais; mais l'opinion de ces

[1] Achillini, de Bologne, était médecin et partisan zélé d'Averrhoës. Il enseigna d'abord à Padoue, et ensuite à Bologne. Ses ouvrages sont fort nombreux : il écrivit beaucoup sur la philosophie, mais d'après les principes de son siècle. Jovius s'exprime ainsi au sujet de ses disputes avec Pomponazzi : *In coronis consessuque doctorum cum exercitatione perutili ad prætoriam porticum disputaretur, ita mirus Pomponatius evadebat, ut sæpè ancipiti et cornuto Achillini enthymemate circumventus superfuso facetiarum sale adversarii impetum ex illis gyris et mœandris explicatus eluderet.*

derniers ne paraît pas vraisemblable. Sa méthode d'enseignement différait de celle qu'on suivait partout de son temps, en ce qu'il discutait simultanément le texte original d'Aristote et l'interprétation d'Averrhoës, insistait d'une manière particulière sur ce parallèle, et recommandait à ses auditeurs de ne s'en rapporter qu'au philosophe grec. On cite comme une particularité remarquable qu'il était d'une stature extrêmement petite, ce qui ne l'empêchait toutefois pas de donner beaucoup de charmes à ses leçons par la vivacité de sa déclamation, et par les modulations bien combinées de sa voix. Son activité littéraire était si grande qu'il se vantait de ne s'être soustrait à l'étude que pendant quelques heures, le jour de son mariage. Tant d'assiduité au travail accrut à un point extrême sa science et la considération publique dont il jouissait. Cette dernière était telle qu'elle lui servit d'égide contre les persécutions des moines, dont ses fréquentes et satiriques invectives avaient allumé la haine implacable. Son école produisit plusieurs hommes devenus fort célèbres, le cardinal Hercule Gonzaga, Paul Jovius, d'abord médecin et ensuite évêque de Nocéra, Jules-César Vanini, Gaspard Contarenus, patricien de Venise et cardinal, qui devint ensuite son ennemi, Simon Portius, auteur d'un petit traité *De mente humanâ*, Helidæus, médecin, qui l'accusa d'athéisme, et plusieurs autres encore. Si le peu de ménagement avec lequel il traitait les moines dans ses leçons lui attira leur haine, il leur fournit des armes bien plus dangereuses contre lui, et un prétexte encore plus plausible de le persécuter, en publiant son livre *De animæ immortalitate* [1], qui parut, pour la première fois, en

[1] Un historien moderne de la philosophie, Meiners, l'a jugé bien sévèrement à l'égard de ce livre ; qui l'a fait aussi

1516, à Bologne. Comme on méconnut l'intention et le résultat de cet ouvrage, il parut suspect, principalement au clergé de Venise, qui le jugea digne d'être livré aux flammes, parce qu'il n'y était question, ni de la mortaltié, ni de l'immortalité de l'âme. Gaspard Contarenus et Augustin Nifo écrivirent contre lui. Pomponazzi opposa au premier son *Apologia*, et au second son *Defensorium*. Le Patriarche de Venise renvoya le procès pardevant le cardinal

accuser d'athéisme par plusieurs écrivains, entre autres par Reimmann. Morhof, Heumann et Brucker ne lui sont pas non plus favorables, et affectent même de l'injustice envers lui, pour ce qui concerne son traité de l'immortalité de l'âme. Voici comment Meiners s'exprime : « Pomponazzi « soutint hautement le dogme de la mortalité de l'âme, qu'il « enseignait aussi dans ses leçons publiques, et il eut cependant « la hardiesse de dédier son ouvrage au Pape Léon X. . . « Vraisemblablement il n'eût pas échappé aux flammes « vengeresses, dont ses productions devinrent la proie, « s'il n'eût trouvé un puissant protecteur en la personne « du cardinal Bembo. » Ce passage me paraît conçu en termes trop peu ménagés. Pomponazzi ne soutint pas positivement le dogme de la mortalité de l'âme, ainsi que le prouvent l'analyse de son livre et plusieurs autres assertions bien précises de lui-même. Le traité de l'immortalité de l'âme ne fut pas condamné aux flammes, et les autres écrits de Pomponazzi subirent bien moins ce sort. Je n'ai trouvé aucune trace de l'épître dédicatoire à Léon X dans l'édition que j'ai consultée. Peut-être Meiners, ou celui d'après lequel il parle, en avaient-ils sous les yeux une autre renfermant cette dédicace, que des raisons, à moi inconnues, auraient alors fait supprimer dans les éditions subséquentes. Cependant je crois vraisemblable que cette épître supposée provient de la fausse interprétation du passage de Guillaume Postell qu'on trouve dans Launoy, et que Brucker rapporte aussi. Si le traité de l'immortalité de l'âme a été vivement attaqué, il n'a pas manqué non plus d'apologistes. Plusieurs modernes, notamment Bayle et Leibnitz, ont aussi défendu Pomponazzi à l'égard du reproche d'athéisme qu'on lui avait fait.

Bembo, qui eut assez de lumières non-seulement pour acquitter Pomponazzi, mais encore pour exclure son livre du nombre des ouvrages prohibés [1]. Pomponazzi ayant écrit un ouvrage *De incantationibus*, on le regarda aussi comme un magicien; mais cette accusation était conforme à l'esprit dominant du siècle. Il mourut, en 1525 [2], âgé d'environ soixante-trois ans. Son corps fut déposé dans la sépulture de la famille du cardinal Hercule Gonzaga.

Mon intention étant d'insister sur les opinions philosophiques de Pomponazzi, je vais entrer dans quelques détails qui serviront à caractériser le contenu de ses trois ouvrages : *De immortalitate animæ*; *De incantationibus*; et *De fato, de libero arbitrio*,

[1] Le cardinal Bembo répondit au patriarche de Venise que Pomponazzi avait convaincu le Saint-Père et les cardinaux, par son ouvrage, qu'on ne peut pas prouver l'immortalité de l'âme avec le secours d'Aristote; mais qu'il n'en résulte aucun inconvénient pour la religion chrétienne, qui fournit des bases suffisantes à ce dogme. Il est vrai que la philosophie de Pomponazzi sur l'immortalité de l'âme était assez dans le goût de Léon X, de Bembo et d'un grand nombre de cardinaux du temps; car, si on ne pouvait pas prouver philosophiquement ce dogme, l'épicuréisme des chefs et des princes de l'Eglise se trouvait justifié, puisqu'ils s'étaient mis au-dessus de la doctrine du christianisme. Mais la décision de Bembo ne se conciliait cependant pas avec la défense que le concile de Latran avait faite, en 1513, sous le pontificat du même Léon X, d'enseigner la doctrine averrhoïque sur l'immortalité de l'âme. En effet, les averrhoïstes l'admettaient d'après les dogmes du christianisme, mais la révoquaient en doute sous le rapport de la philosophie.

[2] On n'est pas bien certain de l'époque où Pomponazzi mourut : cependant il est faux que sa mort soit arrivée en 1512, car il n'acheva son ouvrage *De incantationibus* qu'en 1520, ainsi qu'il le témoigne lui-même à la fin du livre. D'autres veulent qu'il soit mort en 1530.

prædestinatione, providentiâ, libri quinque [1]. Le but principal du premier était de prouver que le dogme de l'immortalité de l'âme soutenu par Saint-Thomas est vrai et fondé par lui-même, mais qu'il ne s'accorde nullement avec le système d'Aristote, et qu'on ne saurait, en aucune manière, le démontrer par le secours des raisons simplement naturelles, c'est-à-dire, des principes aristotéliques. Pomponazzi choisit pour point de départ une analyse des parties constituantes essentielles de la nature humaine. Il soutint que cette nature est intermédiaire entre les substances mortelles et immortelles, parce qu'elle se compose de deux êtres : l'un végétatif et sensitif, qui ne peut se manifester sans le corps, et qui périt par conséquent avec ce même corps ; l'autre, raisonnable, qui n'a pas besoin d'un organe corporel, d'où l'on doit conclure qu'il peut se séparer du corps, et qu'il est immatériel et impérissable. Il est donc possible de rapporter les hommes à trois grandes classes, suivant qu'ils n'obéissent qu'aux impulsions des sens, qu'ils s'épurent au point de devenir en quelque sorte des êtres absolument rationnels, ou enfin qu'ils établissent une harmonie entre leurs

[1] La première édition (de 1516) est extrêmement rare. Il en a paru une seconde à Bâle, en 1534, et trois autres qui, bien que portant la même date, paraissent avoir été imprimées au dix-septième siècle seulement. Pomponazzi indique, dès le début du livre, le point de vue sous lequel il faut l'envisager. Il fait dire à un de ses élèves : *Clarissime Præceptor, divi Thomæ Aquinatis positionem de animorum immortalitate, quamquam veram et in se firmissimam nullo pacto ambigeres, Arisotelis tamen dictis minimè consonare censebas. Ea propter, nisi tibi molestum esset, à te duo intelligere maximè desiderarem. Primum scilicet, quid, revelationibus et miraculis semotis, persistendoque purè intra limites naturales, hâc in re sentis ; alterum verò quamnam sententiam Aristotelis in eâdem materiâ fuisse censes?*

sens et leur intelligence. Si donc, parmi les attributs de la nature humaine, les uns expriment la mortalité et les autres l'immortalité, il s'agit de savoir lesquels prédominent et l'emportent tellement qu'on puisse en toute certitude admettre soit la mortalité soit l'immortalité de l'âme.

On peut se figurer la nature humaine : ou comme une seule et même substance qui réunit en elle les principes végétatif, sensitif et raisonnable, et qui est simultanément mortelle et immortelle ; ou comme un composé de plusieurs substances, de sorte qu'alors les principes végétatif et sensitif appartiennent à la partie mortelle, et le principe raisonnable à la partie immortelle. Dans le dernier cas, ces parties, l'une mortelle et l'autre immortelle, le sont toutes deux numériquement dans chaque homme individuel : ou bien tous les hommes collectivement ne renferment qu'une seule âme immortelle, laquelle est mortelle dans chacun d'eux individuellement ; ou enfin l'âme immortelle est répartie chez tous les individus de l'espèce humaine, il y a autant d'âmes immortelles que d'hommes, et l'âme mortelle appartient seule à tous les hommes collectivement.

La proposition qu'un homme étant une seule et même substance est cependant à-la-fois immortel et mortel, se détruit d'elle-même, parce qu'elle implique contradiction. Il n'est pas moins contradictoire que l'âme mortelle, étant une chose matérielle, appartienne en commun à tous les hommes, entre lesquels il existe toutefois une différence numérique. Il ne reste donc plus qu'à dire, ou que l'âme est immortelle, et mortelle seulement sous un certain point de vue : ou qu'elle est absolument mortelle, et immortelle seulement à certains égards, ce qui était l'opinion de Pomponazzi ; ou enfin qu'elle est mortelle sous un certain point de vue, et immortelle sous

un autre, de sorte que l'homme a reçu portions égales d'immortalité et de mortalité. Ce dernier cas est également inconcevable, de sorte que le problème se réduit aux deux avant-dernières propositions disjonctives.

Ici Pomponazzi développe parfaitement l'origine de l'opinion des averrhoïstes, que Thémistius avait déjà soutenue avant le philosophe arabe. Aristote enseigne dans les livres *De l'âme* que l'intelligence en elle-même, c'est-à-dire, le principe pur et absolu de l'intelligence, est une substance libre de tout mélange avec la matière, éternelle et immortelle. Mais comme l'âme sensitive et végétative a nécessairement besoin d'organes matériels pour accomplir ses fonctions, et que le corps est périssable, il s'ensuit que cette âme est absolument mortelle. Cependant l'homme ne pouvant pas être à-la-fois absolument mortel et absolument immortel, on soutint qu'il existe une différence spécifique entre l'âme immortelle et l'âme périssable. Comme les péripatéticiens supposaient la matière nécessaire pour la multiplication numérique des individus d'un même genre, et que l'âme immortelle n'est ni matérielle, ni divisible, on en vint à admettre qu'il n'y a qu'une seule âme raisonnable et immortelle, ou qu'une seule intelligence, qui n'existe pas dans les hommes individuels comme individus, mais qui n'existe que dans l'humanité prise collectivement. Le résultat fut que l'intelligence en général est immortelle, mais qu'elle est mortelle dans chaque homme individuel, comme individu; ce qui est, à proprement parler, révoquer absolument en doute l'immortalité de l'âme. Cependant ce raisonnement n'appartient qu'à l'averrhoïsme, et on l'attribuait faussement à Aristote, ainsi que Pomponazzi le prouve par une série très-compliquée de conclusions. Suivant lui, les deux

philosophes diffèrent, parce qu'Aristote regardait l'âme comme la forme active du corps organique, tandis qu'Averrhoës accordait à l'intelligence, ou à cette même âme, une activité particulière et totalement indépendante du corps, parce que le sage de Stagyre croyait l'intelligence humaine réellement mortelle, et que le philosophe arabe, de même que Saint-Thomas, lui attribuait à tort le dogme contraire de l'immortalité réelle de l'intelligence, et enfin parce qu'Aristote ne soutient nulle part en termes précis que l'intelligence humaine constitue une unité absolue.

Pomponazzi s'occupe ensuite de prouver que l'homme ne saurait être composé de substances différentes, l'une immortelle, et l'autre, ou les deux autres, mortelles. En professant une doctrine semblable, il faut admettre le même rapport entre l'âme et l'homme qu'entre le corps qui meut et le corps mis en mouvement, ou qu'entre la forme et la matière. Dans la première supposition, l'homme est une âme qui se sert du corps, et dans les autres, c'est un composé de corps et d'âme, comme le triangle en est un de forme et de matière. Saint-Thomas avait déjà argumenté contre les deux suppositions. S'il y a le même rapport entre l'âme et le corps qu'entre le corps qui donne l'impulsion et celui qui y obéit, il n'existe pas d'autre unité entre eux que celle qui a lieu entre un bœuf et la voiture qu'il traîne. Mais, si leur rapport mutuel ressemble à celui de la matière et de la forme, il en résulte une pluralité de formes substantielles dans le même composé, ce qui est contraire à la théorie d'Aristote. Pomponazzi aurait pu alléguer un argument encore plus décisif, c'est que si la nature humaine était divisée en plusieurs substances spécifiquement différentes et même opposées l'une à l'autre, il serait

impossible que le rapport entre ces substances fût le même qu'entre la forme et la matière. Un triangle se compose indubitablement de forme et de matière; mais la matière s'y trouve si peu en contradiction avec la forme, qu'on ne peut au contraire l'en détacher par la pensée, sans annihiler à l'instant même l'idée du triangle. Au reste, Pomponazzi objecte les deux argumens suivans contre la proposition elle-même que l'homme résulte de plusieurs substances spécifiquement différentes : 1.º Cette proposition est contraire à l'expérience. Le *moi* qui sent est le même que le *moi* qui pense. Comment la chose pourrait-elle avoir lieu, s'il se trouvait en *moi* deux substances différentes, l'une qui sent et l'autre qui pense? Il y aurait donc alors en *moi* deux hommes, l'un sentant, et l'autre pensant : ce qui est absurde. 2.º Aristote était bien loin d'admettre cette opinion. Il disait que l'âme végétative est renfermée dans l'âme sensitive comme le triangle dans le carré. Or, le triangle n'est pas contenu dans le carré comme une chose essentiellement différente de ce même carré ; mais ce qui est un triangle, quant à la possibilité, est un carré quant à la réalité. Comme d'ailleurs, chez Aristote, l'âme sensitive se comporte, à l'égard de la raisonnable de même que la végétative envers la sensitive, il ne peut donc pas y avoir de différence spécifique entre ces trois âmes.

A cette discussion succède celle de la question de savoir si l'âme humaine est absolument immortelle, et cependant mortelle à certains égards, comme le pensait Saint-Thomas, ou si elle est, au contraire, absolument mortelle, et immortelle seulement sous un certain point de vue.

Saint-Thomas prétendait que le principe sentant et le principe pensant ne font essentiellement qu'un chez l'homme, que ce principe est absolument im-

mortel, qu'il n'est mortel que dans certaines relations, que l'âme est la forme du corps, qu'elle n'en est pas uniquement le moteur, qu'elle est répartie entre tous les individus de l'espèce humaine, ou qu'il y a autant d'âmes numériquement différentes que d'hommes, et enfin que l'âme commence à exister en même temps que le corps, qu'elle n'est cependant pas produite par la génération, mais qu'elle vient du dehors dans le corps, que Dieu la crée, et qu'en conséquence elle ne cesse pas d'exister au moment de la mort du corps. Pomponazzi accordait problématiquement que les principes sentant et pensant de l'âme ne font qu'un; mais il révoquait en doute l'immortalité de ces principes [1] : 1.° Si l'immortalité de l'âme, comme principe de la pensée, découle de ce qu'elle n'a pas besoin d'organe corporel, et qu'elle s'élève vers le séjour de l'éternité et vers le monde transcendental, sa mortalité, comme principe sentant, résulte aussi de ce que celui-ci réclame nécessairement un organe corporel; car tous deux, les principes sentant et pensant, ne doivent être qu'un. 2.° La plupart des facultés de l'homme expriment la mortalité. L'intelligence elle-même; qui permet de conclure l'existence de l'immortalité, n'est pas développée chez le plus grand nombre des hommes. Ceux-ci ressemblent davantage aux animaux, et on ne peut les appeler

[1] *De veritate quidem hujus positionis* (*immortalitatis animorum*) *apud me nulla prorsus est ambiguitas*, dit Pomponazzi, *cum Scriptura canonica, quæ cuilibet rationi et experimento humano præferenda est, cùm à Deo data sit, hanc positionem sanciat. Sed quod apud me vertitur in dubium, est, an ista dicta excedant limites naturales, sic, quod aliquid vel creditum, vel revelatum, præsupponant, et conformia sint dictis Aristotelis, sicut ipse D. Thomas enuntiat.*

raisonnables que par comparaison avec des créatures encore plus animales qu'eux [1]. Mais combien l'intelligence est faible même chez les hommes les plus instruits? Combien est profonde notre ignorance de la vérité? Combien est étroit le cercle de nos connaissances? *Causa, inquam, est, quia homo naturâ plus sensualis quam immoralis, existit, quod etiam apparet, cum multi in definitione hominis posuerunt mortale pro differentiâ.* 3.° Il faudrait, pour démontrer l'immortalité de l'âme, prouver qu'elle peut exister séparée du corps, et que le corps n'est nécessaire à son activité ni comme sujet, ni comme objet. Mais c'est précisément ce qu'on ne peut point savoir, et Aristote lui-même dit que la pensée n'est pas possible sans les images qui dépendent du corps, ainsi qu'il nous est facile de nous en convaincre sur nous-mêmes, puisque nous n'avons pas le pouvoir de rien penser sans le secours de l'intuition, et que la destruction de l'organe entier au moment de la mort entraîne aussi celle de toutes les intuitions. 4.° L'âme est la forme du corps organisé physique. Elle l'est, non-seulement comme âme végétative et sensitive, mais encore comme âme pensante, de sorte qu'elle ne peut pas être séparée du corps, qu'elle lui appartient, et qu'elle est matérielle. En développant cet argument, Pomponazzi attaque plusieurs objections qu'il démontre être absolument fausses, et en contradiction avec la doctrine d'Aristote. 5.° Si nous supposons que l'âme survive à la mort de l'homme, il faut, d'après l'idée d'Aristote, qui voyait en elle une forme du corps organique, qu'elle continue d'être simultanément une substance végétative

[1] Il faut que Pomponazzi ait eut lieu de se plaindre des femmes ; car il leur refuse en général toute espèce de véritable intelligence : *Sicut fertur de mulieribus, quod nulla est sapiens, nisi in comparatione ad alias maximè fatuas.*

et sensitive. Or, une fois séparée du corps, elle conserve ces facultés nécessaires à ses fonctions, ou bien elle les perd. Dans le premier cas, comme elle manque des organes indispensables pour que ses facultés entrent en jeu, celles-ci sont inertes et inutiles, ce qu'on ne saurait admettre. Dans le second cas, il est contraire à la nature que l'âme doive, pendant toute l'éternité, être imparfaite et privée de ses facultés : donc, elle est mortelle. 6.° Pomponazzi accordait avec Saint-Thomas que l'âme est la forme réelle du corps, et non pas uniquement son moteur, mais sous la condition toutefois qu'elle a une nature matérielle; car, si elle était immatérielle, on ne pourrait pas concevoir la possibilité de son alliance avec le corps, ni réfuter les averrhoïstes, dont Saint-Thomas rejetait cependant lui-même l'hypothèse. 7.° Pomponazzi ne trouvait pas moins incompréhensible la différence numérique des âmes que Saint-Thomas admettait, et qu'il prétendait être indépendante de l'alliance de l'âme en général avec la matière, laquelle doit, suivant d'autres, renfermer le fondement de la différence. Il faudrait alors, disait-il, qu'une seule et même intelligence, la Divinité elle-même, pût être divisée, absolument comme la particule la plus ténue de matière est encore divisible à l'infini, ce qu'il est absolument impossible d'accorder. 8.° Enfin, Pomponazzi déclare que Saint-Thomas était en contradiction avec la philosophie aristotélique, quand il admettait que les âmes sont les produits, non pas de la génération, mais d'une création divine immédiate. Suivant Aristote, le monde est éternel, et toute origine dépend d'une série non interrompue de causes et d'effets, c'est-à-dire, de la génération. Dans le système péripatéticien, Dieu ne crée pas non plus immédiatement, mais il le fait toujours à l'aide de causes médiates.

La conclusion de Saint-Thomas, que l'âme n'étant pas engendrée n'est pas périssable, n'a donc aucune validité. D'après Aristote, ce qui persiste éternellement dans son existence n'a jamais non plus commencé. Par conséquent si l'âme survit, ainsi que le veut Saint-Thomas, elle n'a pas eu de commencement, et elle n'a pas été créée d'une manière immédiate par Dieu.

Ayant ainsi réfuté la doctrine de Saint-Thomas à l'égard de la survivance de l'âme après la mort, Pomponazzi développe avec plus de précision la sienne propre. Les âmes végétative, sensitive et pensante ne forment qu'une seule substance, qui, à proprement parler, est absolument mortelle, mais qui à certains égards aussi est immortelle. Il parcourt donc une nouvelle fois, et d'un ton dogmatique, les bases de la réfutation précédente, et insiste particulièrement sur la proposition que l'âme ne saurait penser sans images, et qu'elle ne peut s'élever aux idées générales qu'en prenant les idées particulières pour point de départ. L'âme humaine se trouve entre les intelligences pures et éternelles, ou les substances isolées, les forces motrices, elles-mêmes immobiles, sans disharmonie, mélange, ni complication, et les substances matérielles : elle participe de la nature de ces deux ordres, mais prend cependant une plus grande part à celle du second. *Intellectus et voluntas in nobis non sunt sincerè immaterialia, sed secundùm quid et diminutè, unde veriùs et rariò, quàm intellectus appellari dicitur; non enim, ut ita dixerim, intellectus est, sed vestigium et umbra intellectûs.* Toute la discussion de Pomponazzi a pour résultat le suivant : L'intelligence absolue, comme intelligence, est absolument pure, sans mélange, et distincte de la matière. Mais celle de l'homme, outre ces qualités, possède en-

core les contraires; car elle est séparée du corps, considéré comme son sujet, et elle n'est pas séparée de ce même corps, considéré comme son objet. L'intelligence absolue, et comme telle, n'est en aucune manière non plus la forme du corps organique, parce que les intelligences pures n'ont pas besoin pour penser d'un organe qui ne leur est nécessaire que pour le mouvement. Au contraire, l'intelligence humaine, est la forme du corps organique, comme de son sujet; et sous ce rapport elle ne peut se séparer du corps, qui en est au contraire séparable en le regardant comme son objet. Il n'y a donc pas de contradiction dans l'assertion aristotélique que Pomponazzi adoptait, celle que l'âme est proprement mortelle et improprement immortelle. Elle est immortelle comme intelligence pure et simple qui n'a ni sentiment physique, ni conscience, ni mémoire, ni imagination. Elle est mortelle comme intelligence humaine, qui constitue la forme du corps organique et le principe de l'activité vivante de ce corps, et qui jouit du sentiment physique, de la conscience, de la mémoire et de l'imagination, lesquelles facultés cessent à la mort du corps, parce qu'il est impossible de concevoir une forme du corps organique qui soit séparée de ce même corps. L'âme, comme pure intelligence, est objet du corps, et distincte de lui; mais, comme intelligence humaine, elle en est le sujet, et ne peut pas s'en séparer. L'âme est, sous le premier point de vue, immatérielle et dans le corps; sous le second, matérielle et partie intégrante du corps [1].

[1] L'âme raisonnable d'Aristote et de Pomponazzi, d'après le sage de Stagyre, considérée isolément des âmes végétative et sensitive, n'est autre chose que le pur principe de la pen-

Dans les chapitres suivans de son livre, Pomponazzi réfute les doutes et les observations qui s'élèvent contre sa théorie. Si l'âme est mortelle,

sée, la pure intelligence, la pure conscience, le pur moi des philosophes de nos jours. Chez l'homme, ce pur moi est nécessairement uni au moi physique, par rapport auquel seulement on peut l'isoler en abstraction, et le distinguer. C'est pourquoi l'idée en disparaît pour nous, dès qu'on le prend dans le sens absolu, et sans le moi physique. Qu'on admette donc, si on veut, un principe pur et absolu de la pensée, ce principe n'a pas la conscience, de sorte que c'est précisément comme s'il n'existait pas, dans la supposition même où il survivrait au corps. Cette survivance de l'âme intellectuelle après la mort, mais sans conscience, est ce que Pomponazzi appelle *immortalité impropre de l'âme*. Le philosophe italien attribuait au corps le moi physique, fondement de la conscience, parce qu'il le regardait comme la forme. La mort le détruit donc en même temps que le corps, et voilà en quoi consiste la mortalité propre de l'âme. On ne peut pas décider si les péripatéticiens avaient tort ou raison à cet égard, puisqu'il est impossible de découvrir si le principe du sentiment réside dans le moi absolu, ou si le corps organique en constitue une condition nécessaire. Les raisons théorétiques fournies par l'observation rendent ce dernier cas plus vraisemblable, et alors on ne peut qu'applaudir à Pomponazzi, quand il dit qu'il y a plus d'argumens pour que contre la mortalité de l'âme. Il est à remarquer que, dans leur doctrine de l'immortalité, les péripatéticiens ne considéraient le moi pur que comme intelligent, et, paraissant ne pas lui accorder la volonté, n'examinaient pas ce que celle-ci pourrait fournir en faveur du dogme. Ils auraient dû rapporter le moi voulant, comme force, à l'idée du moi, et alors ils eussent trouvé pour ce dernier un caractère réel qui manquait au simple moi intelligent, que l'esprit confond avec une unité logique. Ils eussent, en outre, été conduits à l'idée du moi comme principe de la liberté, et dès-lors il leur eût été bien plus facile d'en soutenir l'immatérialité. Cependant, tout bien considéré, le dogme de l'immortalité de l'âme n'en eût pas été assis sur des fondemens plus solides. Les péripatéticiens prétendaient que le moi pur est immortel;

on n'entrevoit pas quelle peut être la destination de l'homme, et pourquoi il a l'intelligence, dont les animaux sont dépourvus. En admettant une pa-

mais la question était de savoir s'il a la conscience sans le corps. Or, la solution du problème présente de bien plus grandes difficultés encore, quand on a recours à l'idée du moi voulant librement; car la liberté s'élève précisément au-dessus de toutes les conditions de la conscience et du sentiment. Mais une immortalité sans conscience, une simple survivance de la substance intelligente et douée de volonté libre, qui ne peut rien connaître ni vouloir sans intuitions par les sens, n'est en réalité autre chose qu'une mortalité. On ne peut recourir à aucun dogmatisme métaphysique tiré de la nature même de l'âme pour réfuter la théorie de Pomponazzi, qui, sous ce point de vue, présente un haut degré d'intérêt à la science philosophique. Elle nous prouve que le dogmatisme métaphysique de l'âme, poussé dans toute sa rigueur, entraîne presque inévitablement la mortalité de cette même âme à sa suite, et qu'il sera au moins impossible de jamais démontrer le contraire. Je regarde les raisonnemens de Pomponazzi comme les moins partiaux et les plus philosophiques que nous possédions sur ce point de doctrine. Celui qui veut démontrer l'immortalité impropre de l'âme contre le philosophe italien, n'a pas besoin de chercher la preuve de la survivance de cette âme, puisque Pomponazzi l'admet lui-même; mais il doit constater la possibilité de la conscience et de l'identité de personne après la mort: ce dont il sera toujours impossible de fournir la preuve. Depuis Aristote, Pomponazzi est celui qui a le plus dirigé l'attention, et à juste titre, sur cet état de la question. Son disciple Jacques Zabarella, et, plus tard, Crémonini, en agirent de même. Il est inconcevable que les nouveaux métaphysiciens, démonstrateurs de l'immortalité de l'âme, n'y aient pas eu le moins du monde égard, ou n'aient glissé que légèrement sur un point aussi capital, comme si la conscience après la mort était une idée qui coule de source, et qu'on n'eût besoin que de prouver la survivance du moi pur et intellectuel. La matière du corps persiste aussi après la mort; mais elle ne demeure pas un corps humain. Ainsi, au lieu de traiter la doctrine de Pomponazzi d'hérétique, lorsqu'elle fut connue, on aurait

reille supposition, il est d'autant plus malheureux que sa raison lui procure une idée de bonheur que les animaux n'ont point, et que la mort doit lui paraître entourée d'un appareil encore plus effrayant. Il ne doit donc alors, raisonnablement parlant, mettre sa vie en danger dans aucune circonstance, ni par devoir, ni par amitié, ni par amour pour la patrie, et on voit disparaître toutes les vertus les plus nobles et les plus sublimes de l'humanité. Dieu n'est point le maître du monde, ou c'est un tyran cruel, propositions toutes deux également impies. Tous les législateurs, tous les fondateurs de religion, et toutes les nations policées qui ont ajouté foi et qui croient encore à une autre vie après la mort, se sont trompés : ce qui est une chose bien extraordinaire. Il faut nier la vérité historique de toutes les apparitions d'esprits, de toutes les possessions par eux, et de toutes les prophéties, dont nous avons mille et mille témoignages. Aristote est en contradiction avec lui-même quand il soutient la mortalité de l'âme, et prétend cependant, dans son Ethique, que le sort de la postérité affecte les ancêtres décédés, et que les bonnes actions trouvent leur récompense après la mort. Enfin il est inconcevable que ce soient précisément les hommes les plus vertueux qui aient espéré l'immortalité de l'âme, et les plus dépravés au contraire qui l'aient révoquée en doute [1].

dû s'attacher à la réfuter. Au reste, ni lui ni Aristote ne s'aperçurent point que le moi pur n'est pas l'âme elle-même, mais seulement une idée radicale et fondamentale de l'âme. Il était réservé à Kant de faire cette découverte.

[1] Pomponazzi exprime ainsi cette dernière objection : *Omnes hujus sententiæ (mortalitatis animorum) sectatores fuerunt et sunt viri impiissimi et scelestissimi, sicut Epicurus ignavus, flagitiosus Aristippus, insanus Lucretius,*

Les réponses de Pomponazzi à ces objections sont fort ingénieuses, mais très-peu satisfaisantes. L'homme, dit-il, ne peut avoir qu'une destination correspondante à sa nature. Il n'a pas plus sujet de se désoler de n'avoir point un sort meilleur que sa nature ne le comporte, qu'une pierre n'en aurait de regretter de n'être pas un être sensitif. Or, la nature humaine, tant chez les individus que dans l'espèce, ne comporte pas d'autre destination que celle de développer les dispositions spéculatives, morales et mécaniques, suivant le caractère individuel qu'elles revêtent, et suivant les rapports dans lesquels chaque homme se trouve avec ses semblables. Le développement des dispositions morales est le plus important; car il est aussi le plus nécessaire pour la conservation du genre humain. Celui des autres ne doit et ne peut être que secondaire. Il faut que tous les hommes soient justes et bons; mais tous n'ont pas besoin d'être philosophes ou artistes consommés. Au contraire, l'intérêt de la société exige que les grandes et les médiocres connaissances ou capacités soient réparties de la manière la plus diversifiée entre les individus, afin que l'un dépende de l'autre, et que tous coopèrent au bien général. L'homme doit poursuivre cette destination autant que sa nature le lui permet : elle cesse à la mort. Nous n'avons reçu la vie que sous la condition de mourir. Nous ne devons pas craindre la mort, car après elle tout est fini. Mais, malgré sa mortalité, l'homme a encore sur les animaux des avantages

Diagoras dictus Athenis Epicureus, bestialissimus Sardanapalus, et omnes quorum conscientia premitur à flagitiosis criminibus : at contrà viri sancti et justi, quorum immaculata est conscientia, asseveranter eam (animam) immortalem pronuntiant.

immenses qui sont le résultat de la plus grande noblesse de sa nature [1]. Le devoir qui veut qu'en certaines occasions nous fassions le sacrifice de nos biens, de nos plaisirs, et même de notre existence, ne perd rien de sa dignité et de son caractère obligatoire parce qu'on soutient la mortalité de l'âme. Entre plusieurs biens il faut choisir le plus grand, de même qu'entre plusieurs maux le moindre mérite la préférence. La vertu a pour récompense le bonheur, et le vice pour punition le malheur; on doit donc préférer la première. Sacrifier son existence au devoir, au salut de sa patrie et à l'amitié, est meilleur aux yeux de l'homme bien né qu'une vie ignominieuse et abreuvée des chagrins que causeraient l'asservissement de la patrie ou le malheur de personnes chéries. Comment donc la conviction de la mortalité de l'âme pourrait-elle opposer quelque obstacle à la vertu? Pomponazzi cherche aussi à justifier la Divinité. Malgré la mortalité de l'âme, les vertus et les vices ne demeurent jamais ou inappréciés ou impunis. La vertu porte en elle-même sa récompense, puisqu'elle rend l'homme heureux, et le vice traîne aussi sa punition à sa suite, car il rend malheureux. D'ailleurs, si le bien était accidentellement récompensé, il semblerait alors perdre de son prix, tandis qu'il paraît devenir encore plus précieux quand il demeure sans rémunération. Quelqu'un ayant un jour demandé à Aristote quel profit il avait retiré de la philosophie, le sage répondit: Celui de faire par amour pour la vertu et par hor-

[1] *Quis mallet esse lapidem vel cervum longæ vitæ, quàm hominem quantumcunque vilem? ..... Nam quæcunque particula sententiæ et virtutis proponenda est omnibus delectationibus corporalibus, imò et regnis ipsis, in quibus superabundant tyrannides et vitia.*

reur pour le vice, ce que vous ne faites que dans l'espoir d'une récompense ou dans la crainte d'une punition. Au reste, pourquoi se fait-il que certains hommes sont accidentellement punis, tandis que d'autres ne le sont pas? Pomponazzi croyait la solution de ce problême étrangère au sujet dont il traitait. Comme aucun homme n'est exempt d'erreur, il n'y a pas de crime à prétendre que tous les hommes se sont aussi trompés à l'égard d'une certaine opinion. Admettons qu'il n'y ait que trois religions, la chrétienne, la judaïque et la musulmane; les deux dernières sont fausses, et cependant un grand nombre d'hommes y ont cru, et y croient encore. D'ailleurs les législateurs eurent aussi des intentions politiques et morales quand ils érigèrent en articles de foi le dogme de l'immortalité de l'âme et celui d'un état de rémunération après la mort [1]. Quant aux pos-

[1] Le passage suivant du traité de Pomponazzi me paraît être le plus hardi et le plus dangereux, à cause de l'abus qu'on peut en faire. *Politicus est medicus animorum, propositumque politici est, facere hominem magis studiosum, quàm scientem, modò secundùm diversitatem hominum diversis ingeniis incedendum est ad hunc finem consequendum. Aliqui enim sunt homines ingenii et benè institutæ naturæ, adeò quòd ad virtutem inducuntur, ex solâ virtutis nobilitate et à vitio retrahuntur ex solâ ejus fœditate, et hi optimè dispositi sunt, licet perpauci sunt. Aliqui verò sunt minùs benè dispositi, et hi præter nobilitatem virtutis et fœditatem vitii, ex præmiis, laudibus et honoribus, ex pœnis, vituperiis et infamiâ, studiosè operantur et vitia fugiunt, et hi in secundo gradu sunt. Aliqui verò propter spem alicujus boni et timorem pœnæ corporalis studiosi efficiuntur. Quare ut talem virtutem consequantur, statuunt politici vel aurum, vel dignitatem, vel aliquid tale; ut vitia verò fugiant, statuunt vel in pecuniâ, vel in honore, vel in corpore, seu mutilando membrum, seu occidendo puniri. Quidam verò ex ferocitate et perversitate naturæ nullo horum moventur, ut quotidiana docet experientia, ideò posue-*

sessions par les esprits, aux apparitions de Génies, etc., Pomponazzi les déclare ou des fables, ou des fourberies inventées par les prêtres [1], ou des illusions d'optique, ou enfin des chimères enfantées par l'imagination. Il fait voir aussi que le dogme de la mortalité de l'âme admis par Aristote n'est pas en contradiction avec les opinions que le philosophe grec manifeste dans son Éthique, puisque ces dernières ne reposent que sur les préjugés du vulgaire. Il nie positivement la vérité de la dernière objection. Il prouve, par l'histoire de la littérature, que d'excellens hommes, parmi lesquels il range Homère, Simonide, Hippocrate, Galien, Pline et Sénèque, croyaient à la mortalité de l'âme, tandis que d'autres, couverts de vice, admettaient le dogme contraire, et il ajoute : *Perfectiùs asserentes animam mortalem meliùs videntur salvare rationem virtutis,*

runt virtuosis in aliâ vitâ præmia æterna, vitiosis verò æterna damna, quæ maximè terrerent. Major pars hominum, si bonum operatur, magis ex metu æterni damni, quàm spe æterni boni operatur bonum, cùm damna sint magis nobis cognita, quàm illa bona æterna; et quoniam hoc ultimum ingenium omnibus hominibus potest prodesse, cujuscunque gradùs sint, respiciens legislator pronitatem viarum ad malum, intendens communi bono sanxit : animam esse immortalem, non curans de veritate, sed tantùm de probitate, ut inducat homines ad virtutem; neque accusandus est politicus.

[1] *Multi sacerdotes et templorum custodes quatuor virtutes cardinales commutaverunt in ambitionem, avaritiam, gulam et luxuriam, et ad hæc vitia omnia alia consequuntur. Quare ut optatis perfruantur, his fraudibus et fictionibus utuntur, sicut tempestate nostrâ aliquandò contigisse scimus.* Pomponazzi, chose assez singulière, explique astrologiquement le Démon de Socrate et les Génies appelés *tutélaires*, et il regarde comme l'effet de la constellation sous laquelle on est né la destinée de chaque homme, qu'on a coutume d'atribuer à un Génie.

quam asserentes ipsam immortalitatem. Spes namque præmii, et pœnæ timor, videntur servilitatem quandam importare, quæ rationi virtutis contrariatur[1].

[1] On ne saurait méconnaître un esprit éclairé dans la manière dont Pomponazzi expose les objections précédentes, et cherche à les renverser. La pureté de sa morale mérite d'autant plus notre admiration, qu'il essaie de lui fournir de nouvelles armes tirées du dogme de la mortalité de l'âme. Ses opinions ont beaucoup d'analogie avec celles d'un philosophe des plus modernes, l'auteur des *Lettres sur l'athéisme*. Cependant ses raisonnemens ne prouvent pas toujours ce qu'ils devraient démontrer : 1.o On peut et on doit lui accorder qu'il faut que la destination de l'homme corresponde à sa nature ; mais il ne s'ensuit pas qu'elle soit bornée, comme celle des animaux, à la vie de ce monde. Par cela même que l'homme est un être raisonnable et libre, caractère qui le différencie spécialement du monde organique et animal, ses dispositions ne trouvent pas le but de leur développement dans cette vie. Cette circonstance autorise, sans le moindre doute, à ajouter une foi pratique au dogme de l'immortalité de l'âme, et, quant à ce qui concerne en particulier le développement des dispositions morales, à croire que l'identité du moi persiste après la mort, quoiqu'il soit impossible d'en expliquer théorétiquement le comment. 2.o Si on admet que l'âme soit mortelle, le souverain bien consiste évidemment dans la conservation de la vie et du bonheur terrestre. Il est faux que vertu et véritable félicité soient identiques ; cette proposition contraste même avec la philosophie d'Aristote. La vertu est la condition du vrai bonheur dans le monde moral, mais elle ne constitue pas le bonheur lui-même. Donc, le devoir, si l'âme est mortelle, ou repose sur l'instinct aveugle de l'intelligence qui le fonde sur sa propre destructibilité, ce qui implique contradiction, ou ne conserve son caractère obligatoire qu'autant qu'on trouve plus de bonheur à le remplir qu'à s'y soustraire. Mais alors on ne s'y conforme que par égoïsme ; car, si je préfère la mort à une vie abreuvée de honte, de chagrin et de misère, je n'agis pas par devoir, mais seulement pour me soustraire au malheur. Or, ce résultat est contraire au principe moral de Pomponazzi. Il faut donc, ou que l'âme soit immortelle, ou qu'il n'y ait pas

Ainsi le résultat auquel Pomponazzi était précédemment arrivé par le secours de la métaphysique, savoir, la mortalité propre et l'immortalité impropre de l'âme, demeurait inébranlable suivant lui. Cepen-

de devoir. 3.° Il est vrai que la vertu a d'autant plus de prix qu'elle est plus désintéressée, qu'elle a plus à combattre, pendant le cours de la vie, contre l'infortune et les souffrances, et qu'elle compte moins sur des récompenses futures; mais la Divinité ne se trouve cependant pas encore justifiée, si l'âme est mortelle : car la vertu la plus pure réclame aussi le plus grand bonheur de la justice de Dieu. La disproportion qui se remarque dans le monde entre le mérite et les récompenses, et entre les méfaits et les punitions, avait besoin d'une explication, quoique Pomponazzi crût pouvoir en passer les causes sous silence; c'était le seul moyen d'empêcher qu'on ne trouvât un argument contre la mortalité de l'âme, en ayant recours à la justice de Dieu pour se rendre raison de cette disproportion. 4.° On ne peut pas soutenir, à la vérité, qu'une opinion soit vraie pour avoir été adoptée et l'être même encore par tous les hommes ou par la majorité d'entre eux; mais le fait mérite toujours d'être mûrement examiné, surtout lorsqu'il s'agit d'opinions qui ont rapport à la pratique de la vie, et dont on peut par conséquent présumer que le fondement réside dans la nature pratique de l'homme. Or, Pomponazzi s'acquitte fort mal de cet examen. Il accorde aux anciens législateurs et fondateurs de religions une politique infiniment plus raffinée que celle qui les guidait réellement. Si Léon X eût prêché un nouveau Dieu, ce pontife eût bien pu calculer comme Pomponazzi les fait raisonner; mais, à coup sûr, en admettant le dogme de l'immortalité de l'âme, ils ne firent que suivre leur propre impulsion, et qu'obéir à la croyance de leurs contemporains. 5.° Ce que Pomponazzi dit contre la preuve tirée des visions, des apparitions, etc., ainsi que la manière dont il explique l'apparente contradiction d'Aristote, méritent notre assentiment. Le dernier argument, outre plusieurs inexactitudes historiques, renferme encore une assertion fausse, celle que les ennemis du dogme de l'immortalité établissent la vertu sur des bases plus solides que ceux qui l'adoptent.

dant, au lieu de l'ériger en dogme à la fin de son livre, il ne le propose qu'en sceptique, et abandonne la solution du problême à Dieu. Comme il ne convient pas de laisser les hommes dans l'ignorance à cet égard, puisque le dogme de l'immortalité ou de la mortalité de l'âme exerce une influence si puissante sur la pratique de la vie, Pomponazzi revient aux préceptes du christianisme suivant lesquels l'âme est immortelle, et il y ajoute aveuglément foi comme à une révélation du ciel. *Animam esse immortalem, est articulus fidei. Ergo probari debet per propria fidei; medium autem, quo innititur fides, est revelatio et Scriptura canonica.*

Si maintenant on demande quelle opinion Pomponazzi adoptait réellement et sérieusement à l'égard de la nature de l'âme, les faits historiques parvenus à notre connaissance ne permettent pas de répondre autre chose sinon que, comme philosophe attaché à l'esprit du véritable péripatétisme et guidé encore par d'autres argumens métaphysiques, il doutait fortement de l'immortalité de l'âme, niait la possibilité de la prouver d'une manière satisfaisante, soit par le raisonnement, soit par l'expérience, et croyait, en conséquence, la mortalité de cette âme infiniment plus vraisemblable; mais que, comme chrétien, il cessait d'écouter la voix de l'esprit spéculatif, et croyait à la révélation qui promet l'immortalité de l'âme et un état de rémunération après la mort. Nous ne saurions décider avec assurance si c'était bien sérieusement qu'il ajoutait foi à ce dogme de la religion positive. D'un côté on pourrait conjecturer le contraire, puisqu'il regardait l'introduction de la doctrine de l'immortalité comme un trait de politique des fondateurs de religions, classe dans laquelle il confondait expressément Jésus-Christ, Moïse et Mahomet; mais, d'un

autre côté, il assurait, d'une manière si expresse et si solennelle, être convaincu de la divinité et des dogmes du Christ, et les sentimens moraux qu'il manifestait sont si purs et paraissent tellement partir du cœur, qu'un historien impartial de la philosophie ne peut pas se permettre de l'accuser d'hypocrisie à cet égard. Cependant il est impossible de disconvenir qu'on a fortement sujet de suspecter sa véracité et sa bonne foi, d'autant plus surtout que les philosophes, avant et après lui, étaient dans l'usage de recourir tous à la même formule réparatoire, et presque toujours vide de sens dans leur bouche, en disant qu'ils reconnaissaient sans restriction l'autorité de l'Eglise, même en matière de philosophie.

Le traité *De fato, libero arbitrio et prædestinatione, libri quinque*, n'est pas moins important sous le point de vue philosophique. Quoique ces objets difficiles eussent été déjà discutés par un grand nombre d'écrivains anciens et modernes, Pomponazzi ne se trouva cependant pas satisfait des travaux de ses prédécesseurs. Le premier livre est principalement dirigé contre le traité *De fato*, attribué au philosophe favori des savans de cette époque, Alexandre d'Aphrodisée. Les autres se rapportent à quelques opinions de péripatéticiens et de philosophes attachés à des sectes différentes. Pomponazzi y expose aussi la sienne propre. Dans cet ouvrage, comme dans le livre *De immortalitate animæ*, il prend l'air et le ton d'un sceptique qui n'émettrait ses doutes et ne conviendrait de son ignorance que pour mettre les autres à même de l'instruire mieux et plus facilement, quoique les raisonnemens que ce traité renferme et les résultats qui en découlent aient essentiellement un caractère dogmatique.

Alexandre d'Aphrodisée soutenait l'indéterminisme absolu contre les stoïciens; mais, malgré toute

l'estime que Pomponazzi portait à ce péripatéticien, il ne trouvait pas ses raisons convaincantes, et il prit jusqu'à un certain point le parti des stoïciens contre lui. Alexandre prétendait : qu'il n'y a pas de causes préfixes pour les choses accidentelles, car alors celles-ci cesseraient d'être accidentelles ; que le destin, admis par les stoïciens, détruit toute espèce de hasard, parce qu'en supposant des causes qui déterminent toujours nécessairement, rien ne peut dans le même temps arriver ou ne pas arriver : que ce qui prouve la liberté de l'homme, c'est qu'il délibère avant d'agir, qu'il blâme ou loue les actions, et que celles-ci excitent la satisfaction ou le repentir; enfin que le libre arbitre est un fait dont il est aussi oiseux de demander la cause que de s'informer de celle des qualités radicales possédées par les choses naturelles, et de vouloir savoir par exemple pourquoi le feu échauffe.

Pomponazzi répond que toutes les causes étant données à-la-fois, l'effet doit nécessairement aussi avoir lieu, et que par conséquent les choses accidentelles ont toujours une cause déterminée. Le hasard, comme tel, ne peut être admis qu'à raison de la connaissance imparfaite que nous avons des choses; et, sous ce point de vue, il se concilie fort bien avec le destin. Quant à ce qui concerne l'argument, en faveur du libre arbitre, tiré des délibérations que les hommes prennent avant d'agir, des éloges ou des reproches prodigués aux actions, du repentir, etc., on peut lui opposer le raisonnement suivant : La volonté, qui doit de toute nécessité être mise en jeu par quelque chose, est déterminée par une cause extérieure, ou se détermine elle-même. La première supposition ramène au déterminisme. La seconde contredit le principe aristotélique qu'une même cause ne saurait se déterminer

simultanément de deux manières différentes : de sorte qu'elle renverse tout-à-fait la détermination spontanée et libre de la volonté. La délibération appartient à la classe des causes déterminantes. Le repentir est un effet déterminé ; il ne fait pas qu'un événement survenu ne soit point arrivé, et il repose par conséquent sur l'opinion imaginaire qu'une personne aurait pu agir autrement qu'elle ne l'a fait. Eloge et blâme, acte méritoire et culpabilité, rentrent de la même manière dans le plan du déterminisme. L'homme ne peut pas être maître de ses actions si Dieu a tout prévu et déterminé par avance avec une certitude invariable et immuable. C'est ainsi que Pomponazzi réfutait les argumens d'Alexandre d'Aphrodisée contre le destin des stoïciens.

Son intention n'était toutefois pas de soutenir absolument le déterminisme, et il voulait seulement montrer d'abord qu'Alexandre n'avait pas encore renversé cette doctrine ; ensuite il discute, d'une manière plus particulière et avec plus de profondeur les opinions émises à cet égard par d'autres sectes philosophiques. Il prend le mot destin dans l'acception vulgaire, suivant laquelle ce terme signifie que tous les événemens qui surviennent dans le monde sont l'effet nécessaire d'une cause extérieure, qu'ils n'auraient pas pu avoir lieu autrement, et que, s'il en est qui n'arrivent point, c'est parce qu'il leur était également impossible de survenir. Le destin correspond à la Providence divine, et il est le contraire de la liberté. Il ne s'agit pas de décider si Dieu, les Anges, ou les intelligences en général jouissent de la liberté, et il suffit de savoir que l'homme a la conscience de cette faculté, car si elle existe réellement chez lui, tout ne peut alors pas être déterminé par le sort. Mais la Providence divine paraît tomber en contradiction avec le libre arbitre : en effet, si elle a con-

naissance de toutes les actions des êtres naturels, et si elle les règle toutes, toutes ces actions sont déterminées par elle, et il n'y a plus de liberté. Donc, quand on suppose une Providence divine, on admet en quelque sorte aussi un destin, qui anéantit la liberté; et lorsqu'on admet la liberté, on renverse dans le même temps la Providence divine et le destin. Cependant il est impossible de nier l'existence objective de la liberté, de la Providence et du destin, en considérant chacun de ces principes à part, et abstraction faite de leur alliance mutuelle. Ce serait blasphêmer que de révoquer la Providence en doute, comme ce serait contredire l'expérience et la conscience que de ne pas vouloir reconnaître la liberté. Chacune paraît pouvoir très-bien subsister quand on la considère isolément, et le contraste ne devient manifeste que lorsqu'on les réunit ensemble par rapport à un seul et même sujet agissant. De là résultent les opinions infiniment diversifiées des philosophes, dont il n'est aucune, comme Pomponazzi le fait remarquer en passant, qui puisse satisfaire, et qui ne soit en butte à de fortes objections.

Pomponazzi parcourt ici les différentes opinions philosophiques qui lui étaient connues, et qu'il critique avec beaucoup de sagacité, d'exactitude et d'impartialité. Cependant il ne demeure pas partout strict observateur de la vérité historique. Il attribue à certains philosophes de l'antiquité des raisonnemens auxquels ils ne songèrent jamais, et qu'il ne leur prête que parce qu'ils ont de l'analogie avec le restant de leur doctrine, ou qu'il conclut d'autres assertions détachées du système qu'ils professaient, quoique l'histoire enseigne que ceux auxquels il en accorde l'invention en soutenaient quelquefois le contraire précisément. En général, il expose la philosophie de ses prédécesseurs sur le

destin, la Providence et le libre arbitre, telle qu'elle aurait pu être, et il emploie à cet effet les faits historiques qui lui étaient connus. Il demeure toutefois beaucoup plus fidèle à l'histoire pour ce qui concerne les doctrines des péripatéticiens, des stoïciens, de Boëce et des philosophes chrétiens. Je ne puis le suivre dans sa critique des raisonnemens des anciens sur le déterminisme et l'indéterminisme, et je me contenterai de faire connaître les principaux objets sur lesquels ses spéculations roulent, ainsi que les conclusions qu'il en tire. Son traité épuise déjà presque tous les argumens dont le dogmatisme s'était servi pour ou contre ce point de doctrine, avant l'époque qui vit naître la philosophie moderne.

Quelques sages de l'antiquité admettaient la liberté morale et niaient la Providence divine, ou parce qu'ils révoquaient l'existence de Dieu en doute, comme Protagoras et Diagoras : ou parce qu'à l'exemple d'Epicure ils croyaient les Dieux plongés dans un repos qui fait leur bonheur, de sorte qu'ils ne pourraient s'inquiéter du monde et des hommes sans troubler ce calme, et interrompre ainsi leur béatitude ; ou enfin parce que la Providence et le libre arbitre sont incompatibles ensemble, ainsi que le pensait Cicéron. D'autres accordaient l'existence simultanée de la liberté et de la prédestination, mais croyaient que cette destinée ne s'étend pas au-delà de la lune, et qu'elle ne s'occupe pas des choses sublunaires, à cause de leur faillibilité, de leur irrégularité, de leur instabilité et de leur fragilité, qualités qui ne peuvent, en aucune manière, se concilier avec l'idée d'un monde gouverné par un Dieu. Pomponazzi fait observer que Chalcidius, dans son commentaire sur le Timée, attribue faussement cette opinion à Aristote, et il le réfute d'a-

près l'Ethique et le traité *De bonâ fortunâ* du philosophe de Stagyre. Une troisième secte ne niait pas que le monde sublunaire fût régi par la Providence divine, puisqu'il est déterminé par l'influence des astres, et que le mouvement de ces derniers dépendant immédiatement de Dieu la Divinité agit ainsi d'une manière immédiate sur le monde sublunaire; mais, voulant mettre cette Providence en concordance avec le libre arbitre, elle distingua le caractère général des formes sublunaires de leur caractère particulier, rangea dans le premier les lois naturelles nécessaires et inévitables, qui, en cette qualité, sont soumises à la Providence, et par cela même immuables, dans le second, au contraire, toutes les choses accidentelles, dont les actions libres font aussi partie; car, d'après leur nature, elles sont inconnues à la Providence divine, et n'en dépendent point. Cette secte, à la tête de laquelle se trouvent Aristote et ses commentateurs Thémistius et Averrhoës, niait donc le libre arbitre par rapport à la Providence générale ou aux lois nécessaires de la nature, et révoquait dans le même temps en doute la Providence spéciale par rapport à la liberté morale, puisque celle-ci se trouve comprise dans l'idée de la nature accidentelle. Mais comme la toute-puissance et la science infinie de Dieu sont limitées d'après l'opinion d'Aristote, puisque la nature accidentelle n'en est pas dépendante, et comme aussi le caractère général de la nature sublunaire repose sur le caractère particulier de cette même nature, en sorte que la Providence générale suppose également la Providence particulière, les philosophes chrétiens ne se contentèrent pas de la première, et ils eurent recours à d'autres modes d'explication, qui diffèrent par certaines déterminations accessoires. Suivant les plus célèbres

et les plus habiles d'entre eux, la Providence divine est non-seulement générale, mais encore spéciale, malgré le libre arbitre et la nature accidentelle des choses. Les choses sublunaires s'opposent souvent, en vertu de la nature de leur matière, aux déterminations des choses célestes, et de là provient la possibilité d'événemens accidentels, quoique l'activité des choses célestes soit soumise à des lois nécessaires, qui ont leur source dans la Providence, et qui étendent leurs effets jusque sur la nature sublunaire individuelle. La Providence divine ne détruit pas non plus le libre arbitre; car Dieu veut que l'homme agisse librement, et sait d'avance comment il agira : les actions des hommes sont donc libres, quoiqu'elles ne puissent pas avoir lieu autrement que Dieu ne l'a prévu et ne l'a voulu. Mais comment la Divinité peut-elle prévoir une action libre ? Voici la réponse à cette question : La Providence ne peut se rapporter qu'aux actions futures, et la détermination de celles-ci dépend uniquement de la volonté libre. Donc, en tant que les actions sont futures, et qu'on peut les concevoir telles, la Divinité n'a pas le pouvoir de les connaître d'avance avec certitude, puisque la détermination libre de la volonté est incertaine. Mais les actions futures deviennent tôt ou tard actuelles, et, sous ce point de vue, Dieu en a une connaissance certaine. Or, tous les temps sont présens à-la-fois en Dieu; donc on peut concevoir par la pensée la coexistence en lui de l'ignorance des actions libres comme futures, et de la science de ces mêmes actions libres comme actuelles. L'invention de cette argutie subtile, destinée à concilier la possibilité de la préscience des actions libres par Dieu avec celle de la liberté morale, est due à Saint-Thomas, de qui Pomponazzi l'emprunte. Cependant il reste en-

core une autre difficulté à résoudre. Si Dieu ne connaît les actions futures que comme accidentelles, on se demande quelle est la cause qui fait qu'entre plusieurs actions accidentelles possibles, l'homme en exécute une de préférence aux autres? Si c'est Dieu qui le détermine, alors il n'y a plus de libre arbitre; mais, s'il se détermine lui-même, il s'ensuit d'abord que l'homme est indépendant de Dieu, proposition contraire à celle que la Divinité forme la base de tout ce qui existe; et, en second lieu, que la science de Dieu dépend de l'homme agissant librement, puisqu'elle n'est déterminée que par la manière dont l'homme agit. Saint-Augustin avait répondu : La cause de l'action libre et effective de l'homme n'existe ni dans Dieu seul, ni dans l'homme seul; mais elle se trouve en tous deux, de telle sorte que, d'un côté, malgré la liberté de l'homme, Dieu peut être la cause réelle de son existence et de son activité, et que, de l'autre, on peut concevoir la liberté de l'homme, quoique ce soit la causalité de Dieu qui le détermine à agir. Mais Pomponazzi objecte avec raison qu'il n'y a pas d'identité entre Dieu et l'homme, comme causes d'un même effet (d'une action humaine), et qu'ils n'ont d'autre rapport ensemble que celui qui existe entre deux hommes qui tirent un bateau, et dont l'un est aussi bien la cause de l'effet que l'autre. L'homme, comme cause, se trouve soumis à la Divinité; il n'est qu'un instrument dont Dieu se sert, et qui doit obéir à l'impulsion du principe qui le fait entrer en action. Les actions de l'homme se rapportent donc alors à la destination de Dieu. Pomponazzi pense que c'est pour éviter ces difficultés et d'autres encore entraînées par les opinions des philosophes chrétiens, que les stoïciens nièrent le libre arbitre, et le remplacèrent par une Providence

divine, qui agit elle-même, non pas nécessairement, mais librement, quoique l'effet devienne nécessaire dès qu'elle manifeste son action. Cependant, outre les argumens d'Alexandre d'Aphrodisée, d'autres très-forts encore s'élèvent contre la doctrine des stoïciens. Si tous les événemens et toutes les actions des hommes sont déterminés par Dieu, premier auteur de la série des causes et des effets, la Divinité paraît sous les couleurs de l'être le plus injuste et le plus cruel, sous l'aspect du principe du mal. Elle-même détermine les hommes à bien ou mal agir, et cependant elle les punit dans l'Enfer, sans qu'il y ait de leur faute, ou les récompense dans le Paradis, sans qu'ils puissent s'attribuer le moindre mérite [1]. D'ailleurs, l'opinion des stoïciens établit un contraste absurde entre les idées de réalité et de possibilité; car une action qui n'est pas

[1] *Videtur ex istâ positione (stoïcorum) sequi, quòd Deus sit omnium crudelissimus carnifex, super omnes carnifices injustissimus, et denique omni malitiâ refertus, imò omnis malitiæ et defectus auctor : neque videtur, quòd alium Diabolum vel Tentatorem malignum oportet ponere, quàm ipsum Deum. Quid autem, inopinabilius, quid stultius dici potest, quàm talia de Deo dicere; imò horret animus, membra tremunt, totus homo efficitur extra se in audiendo vel excogitando talia de Deo. Apertum autem est, istud secundum stoïcos sequi, quoniam aut anima humana ponitur immortalis aut mortalis. Si immortalis, maxima pars hominum in æternum cruciabitur in inferno. Verum hoc non est ex defectu ipsarum animarum, quandoquidem secundùm positionem ad talia sunt impulsæ et ipso fato. Verùm quid aliud de Deo dici potest, nisi ipsum maximè gaudere cruciatibus et ipsis delectari; ast parùm lætari bonis hominis (hominibus), quandoquidem viri boni sint velut Phœnices in Æthiopiâ. Quanta sit etiam ejus injustitia, non est difficile videre, quandò aliquos nullo merito præcedente tantùm extollit, aliquos et nullo demerito deprimit, quod maximè injustum videtur.*

arrivée n'a par conséquent pas pu survenir, et un homme, par exemple, qui n'a jamais ri, n'a jamais eu non plus le pouvoir de rire. Si le libre arbitre était une chimère, il y aurait un contraste des plus bizarres et des plus incompréhensibles dans notre conscience, qui nous apprend à considérer la liberté morale comme un fait positif.

Quoique toutes les opinions des anciens philosophes énoncées jusqu'ici ne satisfassent pas complètement la critique de Pomponazzi, il s'arrête cependant à celles des chrétiens et des stoïciens, comme étant les plus admissibles, et rejette absolument les autres. Il admet celle des premiers comme chrétien, et celle des stoïciens comme philosophe; car, sous le rapport philosophique, il oppose à la doctrine du christianisme des objections d'une grande force, et exprimées avec vigueur. 1.° La première est la difficulté mentionnée ci-dessus, celle de savoir comment les actions de l'homme peuvent avoir leur source en Dieu, et être toutefois libres. 2.° La seconde est celle-ci : Le christianisme impose à l'homme le devoir sacré de tirer son prochain du sentier de l'erreur, et de le corriger de ses fautes. Mais Dieu sait tout, et, de toute éternité, il connaît toutes les fautes des hommes. Pourquoi ne les en délivre-t-il pas lui-même? Pourquoi n'est-ce pas un péché en lui de les tolérer, tandis que c'en est un pour l'homme? 3.° Dieu non-seulement ne retire pas les hommes du mal, mais encore il les a entourés de toutes les séductions capables de les y entraîner. La volonté de l'homme est aussi faible que sa raison aveugle. De tous côtés il est poussé à la volupté et aux vices; les vertus sont pour lui hérissées de difficultés et abreuvées d'amertume, comme si Dieu avait eu précisément l'intention d'en faire un pécheur. S'il est des hommes dans le monde

qui se consacrent aux vertus, ils éprouvent des persécutions, essuient des malheurs, et périssent souvent d'une mort douloureuse, de sorte qu'on serait tenté de croire que Dieu les punit de leurs vertus. Au contraire, des hommes méchans recueillent les honneurs, sont craints, et réussissent en tout, ce qui doit nécessairement inspirer de l'éloignement pour la vertu. Il n'est besoin ni de Satan ni de ses suppôts pour porter les hommes au mal; Dieu lui-même a suffisamment multiplié dans la nature les sujets de s'adonner au vice et de s'écarter de la vertu. 4.° On peut concevoir par la pensée un monde composé d'individus tous vertueux, ou au moins renfermant peu de malfaiteurs, tandis que le nôtre est rempli de ces derniers, et que le nombre des hommes vertueux y est infiniment petit. Pourquoi Dieu n'a-t-il pas préféré le premier ordre de choses? Puisqu'il a choisi celui dont nous sommes témoins, c'est que cet ordre était le plus approprié à sa volonté. Dieu veut donc lui-même que les hommes pèchent, et les malfaiteurs ne font qu'obéir au plan divin du monde, et que suivre les impulsions de la nature qui leur a été accordée par la Divinité.

Pomponazzi croit que ces objections contre la doctrine du christianisme attaquent bien moins, ou même n'ébranlent nullement l'opinion des stoïciens, de sorte que, comme philosophe, il incline davantage vers cette dernière, et cherche à détruire les argumens précédemment relatés qui s'élèvent contre elle. Dès que la Providence cesse d'être uniquement générale, et qu'elle devient aussi spéciale, Dieu paraît l'auteur du mal, et cette conclusion est inévitable, tant dans le christianisme que dans le stoïcisme. Mais il s'agit de déterminer celui des deux systèmes où elle s'exprime de la manière la moins prononcée, et ce paraît être la doctrine des

stoïciens, suivant l'exégèse de Pomponazzi. La perfection de l'univers exige toutes les différences et tous les contrastes possibles, ce qui explique la coexistence du bien et du mal, sans qu'on ait besoin d'accuser la justice de Dieu, qui au contraire ne revêt réellement ce caractère de justice qu'autant que le nombre des contrastes et des différences est complet dans le monde. Si on n'a pas recours à cette idée, et si on ne la fait pas servir de principe aux explications, la Divinité, au milieu de la création, ressemble à un enfant qui bâtit un château de cartes pour le renverser immédiatement après. Il suffit de considérer que les élémens se convertissent sans cesse les uns dans les autres, qu'un animal est le meurtrier d'un autre, que la putréfaction des substances végétales et animales est la source de nouvelles productions, que les sphères commencent à décrire leur orbite pour achever cette course dans un temps donné, et la terminent pour la recommencer de nouveau, enfin que les plantes, les animaux et même l'homme, fleurissent, puis mûrissent, et ensuite se fanent. Pomponazzi avait trop de sagacité pour ne pas sentir combien cette théorie du mal est peu satisfaisante, et il entre même dans de grands détails pour le démontrer; mais il prétendait que dans le système des stoïciens, dont elle forme la base, la Divinité est obligée de permettre le mal à cause de sa nécessité, tandis que, suivant les chrétiens, elle pourrait l'empêcher, et ne voudrait cependant pas s'y opposer, ce qui est infiniment plus fort. En outre les stoïciens admettaient ou que l'âme est absolument mortelle, ou qu'elle retourne dans le monde intellectuel, et qu'elle se réunit ensuite avec un nouveau corps humain. Cette théorie ne permet plus d'accuser Dieu de cruauté et d'injustice, comme on peut et doit le faire d'a-

près celle du christianisme, qui suppose l'immortalité de l'âme ainsi qu'un état de rémunération dans le Paradis ou de punition dans l'Enfer, suivant qu'on a été bon ou méchant sur la terre. Pour faire disparaître le contraste que le déterminisme stoïque produit entre les idées de réalité et de possibilité, Pomponazzi établit une distinction, en disant que tout ce qui est possible d'une manière quelconque ne possède pas la réalité, mais qu'il n'y a de réel que ce dont la possibilité ne rencontre pas d'obstacle nécessaire qui l'empêche de se réaliser. Une pierre suspendue tombera inévitablement si on l'abandonne à elle-même; mais la même pierre ne tombera pas, et ne pourra pas non plus tomber, non parce que sa nature le comporte ainsi, mais parce qu'il se présentera un obstacle nécessaire. Enfin c'est un fait certain de conscience que nous pouvons vouloir et ne pas vouloir certaines choses : on ne révoque pas la proposition en doute, mais on nie seulement que la cause de cette possibilité de vouloir et de ne pas vouloir réside en nous; car nous ignorons ce qui nous détermine à l'un ou à l'autre, et c'est en cela précisément que consiste le problême en question, dont les stoïciens donnent la solution, quand ils soutiennent que Dieu est la cause absolue des déterminations de la volonté. Si cette solution est exacte, la liberté, quoique fait de notre conscience, n'est qu'apparente et illusoire.

Malgré la prééminence que Pomponazzi accorde au déterminisme stoïque, cependant, en sa qualité de chrétien, et de même que pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme, il soumet sa conviction philosophique à la foi qu'il dit ajouter aux dogmes de la révélation, suivant lesquels Dieu lui-même n'est pas soumis à une aveugle nécessité, et la

volonté de l'homme est également libre. Il se borne donc, dans le troisième et le quatrième livres, à expliquer la possibilité de la liberté absolue, et à faire concevoir ses relations avec la Providence, autant que la chose lui paraissait praticable en se conformant à la doctrine du christianisme. Ce qu'il y a de plus remarquable à cet égard, c'est son sentiment au sujet du rapport qui existe entre la volonté de l'homme, la raison et les objets. Il critique et rejette différentes opinions émises sur cette matière, et se résume lui-même à dire : que les délibérations de l'intelligence déterminent la volonté dans les actions libres; que l'intelligence est par conséquent active, et la volonté passive; que la volonté a ensuite le pouvoir d'exécuter ou non la résolution; qu'elle opte entre des résolutions opposées; qu'alors elle est seule active; et que l'objet ainsi que la délibération de l'esprit ne sont que les conditions nécessaires de son activité. On pourrait objecter que la volonté doit vouloir absolument ce que la raison juge être le mieux, de sorte qu'elle ne saurait être dans un pareil état d'indifférence. Pomponazzi évite cette difficulté en admettant que la liberté de la volonté n'est pas un pouvoir de haïr le bien et d'aimer le mal, chose évidemment impossible, mais celui de vouloir ou de ne pas vouloir le bien ou le mal connus. On ne saurait assigner la cause de cette faculté de ne pas vouloir, parce que c'est précisément en elle que consiste le libre arbitre. Toutes les causes qu'on voudrait lui donner seraient physiques, et par conséquent destructrices de la vertu. Quant à la grande difficulté de concilier le mal qui résulte du libre arbitre avec la prescience de Dieu, Pomponazzi se borne à alléguer les argumens ordinaires, et si insuffisans : Dieu a donné la raison à l'homme pour prévenir le mal,

et il lui était impossible de faire davantage sans détruire la liberté ; c'est à la vérité un devoir pour l'homme que d'éviter le mal envers son prochain, mais on ne saurait appliquer le même devoir à la Divinité ; la nature humaine est aussi parfaite qu'elle pouvait l'être, et le vice a des attraits non pas pour nous séduire et nous entraîner, mais pour rehausser encore le mérite de la vertu, et donner plus de prix aux actions de l'homme quand il résiste à ces charmes.

Admettant que la doctrine chrétienne est la seule valable quant au rapport du libre arbitre à la Providence, Pomponazzi ne pouvait pas non plus croire au dogme de la prédestination. Les anciens philosophes n'avaient point conçu cette idée. S'ils croyaient à l'immortalité de l'âme, il leur était impossible de songer à la prédestination ; et s'ils espéraient l'immortalité, c'était toujours sous des conditions qui ne leur permettaient pas d'arriver à cette doctrine. Mais le christianisme devait y conduire d'après sa nature, et le scepticisme devait naturellement aussi élever des doutes contre elle [1].

[1] Pierre Roccabonella, médecin, et l'un des maîtres de Pomponazzi, raconta à ce dernier avoir vu un jour à Venise un Jésuite qui, à la suite d'un sermon sur la prédestination d'après les principes du christianisme, se dépouilla de l'habit de son ordre, le foula publiquement aux pieds, et renonça à l'état ecclésiastique. On lui demanda le sujet d'une conduite aussi singulière, et il répondit : « Comment puis-je « savoir si de toute éternité Dieu m'aime ou me hait, et m'a « choisi pour entrer dans le royaume des élus, ou m'en « a exclus ? Jusqu'à ce jour j'ai jeûné, prié, et souffert bien « des maux pour l'amour de la religion, et cependant je « suis peut-être éternellement damné. J'aime donc mieux « m'occuper du présent et du certain que de l'avenir et « de l'incertain, et je préfère travailler à mon bonheur dans « cette vie, autant que la chose sera en mon pouvoir. » Ce

Les idées alors dominantes de l'Eglise catholique à l'égard de la prédestination avaient Saint-Thomas pour auteur [1]. Ce philosophe prétendait que Dieu ayant voulu manifester ses perfections dans l'acte de la création, il montra sa miséricorde chez certains, et sa justice chez quelques autres. C'est pour cette raison que quelques hommes sont destinés à la béatitude, et que les autres le sont à la damnation; car aucun d'eux ne pourrait arriver de lui-même à la félicité éternelle, puisque tous sont réprouvés de Dieu. Pomponazzi prouve que cette assertion est entièrement contraire à la raison et à la nature de Dieu. Il fait ensuite connaître ses propres idées, qui ne sont toutefois pas meilleures. Dieu voulut créer l'univers. Il ne devait rien manquer ni à la forme, ni à la matière du monde, qui autrement n'eût point été un

raisonnement du Jésuite exprime de la manière la plus sensée les doutes que la saine raison élève contre le dogme de la prédestination.

[1] Le passage suivant prouve quelle confiance aveugle les dominicains avaient en Saint-Thomas, et combien le persiflage de Pomponazzi est ingénieux : *Percelebre divulgatum est præcipuè apud homines divi Dominici, divum Thomam habuisse à Redemptore, multis veraciter audientibus et non phantasticè ; omnia, quæ per eum Thomam scripta sunt, quæ attinent ad philosophiam, verissima esse et rectè declarata. Quod si verum est, nihil est, quod in dictis his de prædestinatione dubitem. Nam quamquam mihi falsà et impossibilia videantur, imò deceptiones et illusiones potiùs quàm enodationes, tamen, ut inquit Plato, impium est, Diis et eorum filiis non credere, etsi impossibilia videantur dicere. Verum sive hoc, quod de eo fertur, verum sit aut non verum, adducam tamen in medium nonnulla, quæ mihi in his dictis à Thomâ magnam dubitationem ingenuit, speroque, multos ejus doctrinæ imitatores fore (nam innumeri ferè sunt viri clarissimi in eâ sectâ), qui mihi has dubitationes enodabunt, mentemque meam omni ignorantiâ purgabunt; nam intellectus morbi sunt ignorantia et error.*

univers. Il fallait donc que le monde contînt en réalité la créature la plus parfaite comme la plus imparfaite, ce qui est nécessaire de même que ce qui est accidentel, ce qui est libre aussi bien que ce qui ne l'est pas. Il entre donc dans l'idée de l'univers que la volonté humaine puisse pécher et ne pas pécher. En conséquence la prédestination de Dieu s'étend seulement à ce qu'il soit au pouvoir de l'homme de pécher et de s'en abstenir. D'ailleurs Dieu a réservé pour certains hommes privilégiés une dose plus grande de bonheur, qu'on ne rencontre pas en suivant la route naturelle, mais à laquelle on n'arrive absolument que par la Grace. Dieu aime les élus et les non élus; mais il préfère les premiers aux seconds. Il n'a pas non plus prédestiné les hommes au mal : au contraire il veut que tous soient heureux; seulement il ne veut pas que tous parviennent au bonheur par l'effet de sa Grace.

Les spéculations de Pomponazzi sur le déterminisme et l'indéterminisme sont particulièrement intéressantes pour l'histoire de la philosophie, parce qu'elles se bornent d'une manière presque exclusive, d'un côté, à démontrer le contraste qui règne entre le libre arbitre et la Providence divine, et, de l'autre, à faire disparaître autant que possible cette contradiction. Pomponazzi effleure à peine les raisons pour et contre le libre arbitre qui dérivent de l'essence de l'homme lui-même et de ses rapports avec la nature. On voit, d'après le résultat qu'il tira de ses raisonnemens, que, malgré l'attention et la critique avec lesquelles il scruta les opinions de ses prédécesseurs, et les argumens employés par eux, afin de découvrir lui-même la vérité, il ne put ni donner une solution objective de problême, ni satisfaire son esprit philosophique subjectif. A cet

égard il demeura dans une incertitude encore plus grande que sous le rapport du dogme de la mortalité ou de l'immortalité de l'âme. Mais répondre théorétiquement et d'une manière satisfaisante à la question de savoir comment on peut concilier le libre arbitre avec la Providence divine, était aussi impossible que de résoudre avec une certitude apodictique, et par la théorie, le problème de la nature mortelle ou immortelle de l'âme, parce que ces objets sortent du domaine de l'intelligence humaine. Le traité *De fato, libero arbitrio et prædestinatione* présente toute l'utilité qu'a si souvent l'histoire de la philosophie transcendentale, celle de nous montrer la vanité des efforts tentés par les hommes les plus remplis de talens et de connaissances pour arriver à un résultat quelconque qui tranche la difficulté. En effet, la seule chose que la saine raison ait à faire quand il s'agit de matières semblables, c'est d'allier à la persuasion fondée sur la conscience que l'homme est libre, et se rend méritant ou coupable suivant qu'il observe ou viole librement ses devoirs, une foi modeste à la sagesse ainsi qu'à la bonté du Créateur du monde et du Père du genre humain, qui sort des limites de la nature et de la liberté, et qui se sert de toutes deux pour l'accomplissement du but général, le bien suprême, mais qui soustrait d'ailleurs sa sainte volonté à nos regards, et ne nous permet pas de découvrir les moyens qu'il met en usage.

Le troisième ouvrage de Pomponazzi, ayant pour titre : *De incantationibus*[1], n'est pas moins remarquable que les deux précédens. Le but du philosophe italien est d'y expliquer différens phénomènes frappans

[1] Pomponazzi écrivit cet ouvrage à l'occasion de la demande qu'un de ses parens, médecin à Mantoue, lui fit de lui exposer son sentiment à l'égard de la magie, parce qu'en sa présence deux enfans, dont l'un portait un érysipèle, et

qui se présentent, soit dans l'univers, soit chez l'homme, et beaucoup d'effets en apparence surnaturels de la magie qu'on attribuait alors à l'influence des esprits supérieurs, par des principes physiques empruntés presque tous à Aristote, ou par l'astrologie, avec le secours de laquelle il croyait pouvoir compléter et rectifier le système du sage de Stagyre, relativement à ces objets. Cependant ici, comme dans les deux autres traités, lorsque ses assertions et ses résultats contredisent les dogmes de l'Eglise, il a toujours l'air d'ajouter une foi aveugle à ces derniers, et de leur accorder la préférence. Son livre renferme en outre différens éclaircissemens des principes exposés dans les deux précédens, surtout pour ce qui concerne les rapports de la Divinité avec le monde. On regrette seulement qu'il y règne aussi peu d'ordre systématique, et que le traité soit composé de morceaux en apparence détachés et incohérens.

Les propositions principales que l'auteur y développe sont les suivantes : Dieu est la cause suprême de toutes les choses matérielles et immatérielles, non-seulement quant à l'existence, mais encore quant au but final de cette existence. Cependant, malgré sa qualité de cause première de tout, il ne peut agir

dont l'autre était tombé dans le feu, furent guéris à l'aide de simples formules magiques, et sans qu'on eût mis aucun autre moyen en usage. Je n'ai pas eu occasion de voir les autres ouvrages de Pomponazzi, qui sont, autant que je sache, les suivans : *Liber, in quô disputatur, penes quid intentio et remissiô formarum attenditur, nec minùs parvitas et magnitudo ; Questio de actione specierum annexa illi de reactione :* ce livre paraît être annexé au précédent, ou même n'en pas différer ; *Tractatus de nutritione et auctione ; Apologia adversùs Contarrenum*, contre son Traité *De immortalitate ; Defensorium adversùs Ang. Niphum ; Dubitationes in librum quartum meteorologicorum Aristotelis.*

sur le monde sublunaire que par l'entremise des sphères célestes, dont il se sert nécessairement comme d'instrumens pour conserver la terre, et pour provoquer les changemens qui y surviennent. Tout événement qui arrive sur notre planète peut donc être rapporté, par lui-même, et quant à sa cause particulière, à l'action des corps célestes, et celui qui connaît cette action, entrevoit les causes des phénomènes terrestres, qu'il lui devient alors facile de prévoir. Dieu lui-même, en sa qualité du plus parfait de tous les êtres, ne peut pas avoir de rapports immédiats avec les choses terrestres, qui sont trop imparfaites pour le permettre. Il a besoin pour agir sur elles d'instrumens et de serviteurs, lesquels sont les sphères célestes et les intelligences qui les habitent.

Si maintenant certains hommes peuvent devenir prophètes et prédire l'avenir (ce que Pomponazzi regarde comme un fait avéré, et cherche à démontrer par une foule d'exemples tirés de l'histoire sacrée ou profane, et par un grand luxe d'érudition historique), ils ne doivent pas cette faculté à l'action immédiate de la Divinité, ou au commerce avec les Démons et les esprits impurs, mais à l'influence des astres, qui produisent en eux cet effet déterminé, et dont l'action dérive immédiatement de la Divinité. Le don de la divination dépend d'une certaine disposition de leur corps, laquelle tire sa source du cours naturel des élémens; et ce cours provient à son tour des astres qui agissent immédiatement sur la terre. C'est de là que résultent les signes miraculeux, les apparitions de fantômes, etc., quand ces phénomènes ne sont pas le résultat de la jonglerie, de la fourberie, d'une illusion de l'imagination, ou d'un tour de bateleur, et que les causes naturelles ne suffisent pas pour en donner l'explication. Ce ne sont pas les intelligences célestes qui leur donnent pré-

cisément et d'une manière immédiate cette forme; elles ne font que déterminer la substance, soit matérielle, soit immatérielle, d'après la nature du mouvement, qui, en dernière analyse, reçoit sa détermination de Dieu. Quand les hommes opèrent des miracles, ils le font par suite de la vivacité avec laquelle ils imaginent que ces miracles arriveront et doivent survenir. Les prières d'un homme peuvent provoquer la pluie par la seule puissance de son imagination, laquelle exerce un tel empire sur les élémens qu'ils lui obéissent; mais cette puissance de l'imagination est le résultat de l'influence des astres [1].

Pomponazzi invoque le témoignage de l'observation pour donner une preuve expérimentale à l'appui de la proposition d'Aristote, que la Providence di-

[1] Le traité *De incantationibus* est peut-être unique en son genre dans la littérature philosophique, si on le considère comme un essai tendant à démontrer le néant des effets réputés surnaturels, et d'expliquer par les lois naturelles tout ce qu'on a coutume de ranger dans cette classe, en particulier les prétendus miracles. Seulement Pomponazzi ne restreignit pas l'idée de la nature au nom de physique, et quand il prétendait qu'il n'y a pas de miracles dans la nature, il voulait dire qu'on n'en observe aucun dans l'univers. Cependant il exceptait les miracles de Moïse et de Jésus-Christ, comme tous ceux que l'Eglise catholique, guidée par le Saint-Esprit et la parole de Dieu, admettait : tels sont ceux, entre autres, de Saint-François. Sous le point de vue philosophique, tout miracle n'était à ses yeux qu'un effet naturel, extraordinaire, mais non un phénomène contraire aux lois de la nature. Il refusait particulièrement de croire que Dieu ou les Démons en opérassent immédiatement. Au reste, la manière dont il expliquait les événemens dits surnaturels, ouvrait un champ libre à l'astrologie, à la théurgie, à toutes les superstitions, et à toutes les espèces de mysticisme sans distinction. On voit par-là comment la fausse interprétation ou application du platonisme et du système d'Aristote contribua puissamment alors à inspirer aux hommes les plus instruits une passion aveugle pour les arts occultes. Pompo-

vine et l'activité des sphères régies par elle étendent leur empire, immédiatement sur les choses générales, et médiatement sur les choses particulières; que Dieu n'a la connaissance immédiate que des seuls genres suprêmes des choses; qu'il se sert de ces derniers pour reconnaître les genres inférieurs, et que par conséquent il n'y a pas de Providence divine particulière dans l'acception absolue du mot. La conservation des choses terrestres, en tant que nous l'attribuons à un principe surnaturel, ne s'applique immédiatement qu'au genre, et nullement aux individus. Les genres des plantes, des animaux et des hommes sont conservés, pendant qu'un nombre infini d'individus se détruisent, ou n'arrivent même pas au terme de leur maturité. La Divinité et les sphères célestes s'attachent bien davantage à assurer la durée des lois et des religions que celle des rois et des empires, parce que les premières sont plus générales et plus importantes Telle est la raison qui fait, suivant Pomponazzi, que les nouvelles législations ou religions, comme celles de Moïse, de Mahomet, et autres, ont toujours été accompagnées d'événemens

nazzi, à qui on ne peut contester d'avoir été un des péripatéticiens les mieux imbus de la vraie doctrine d'Aristote et les plus remplis d'esprit, fut cependant guidé par cette conduite à concilier le dogme aristotélique de l'administration des choses sublunaires par les sphères célestes avec l'astrologie, et à poursuivre cette association jusqu'au point d'arriver à la proposition décisive que *l'astrologie s'accorde parfaitement avec la raison et l'expérience.* Il en concluait encore que les hommes nés sous une constellation donnée peuvent avoir le pouvoir de conjurer les orages et la pluie, de les provoquer et de les apaiser ensuite, de guérir les maladies par des paroles, etc. Il lui paraissait même possible qu'un homme pût métamorphoser ses semblables en loups, en cochons, en oiseaux, ou en d'autres animaux.

miraculeux à l'époque de leur institution, parce qu'il est impossible que de pareils changemens surviennent sans être annoncés par des signes extraordinaires et des miracles. Cependant ces miracles ne furent jamais contraires aux règles de la nature et des corps célestes, et ils demeurèrent toujours conformes aux lois de l'univers. Sous ce point de vue le nom de miracles ne leur convient point.

Pomponazzi fait aussi quelques remarques incidentes sur l'origine du bien et du mal; mais elles sont en harmonie, quant à ce qu'elles renferment d'essentiel, avec les opinions émises dans le traité *De fato*. Nier que Dieu et les sphères célestes [1] soient les causes du mal, c'est renverser l'harmonie de la nature, et en détruire la beauté, qui exige le contraste et la diversité. Mais les sphères célestes produisent les différences des choses du monde sublunaire d'après celles de leur nature et de leurs rapports. Dieu et les sphères ne sont pas, à proprement parler, les auteurs du mal moral; car ni Dieu, ni aucune créature quelconque, n'a le pouvoir de contraindre une volonté libre; mais, quant à ce qui concerne la disposition naturelle au mal, Dieu et les sphères célestes en sont la cause. Cependant il ne faut point faire de reproches à la Divinité, puisqu'elle ne s'occupe que des grandes masses sans faire attention aux parties, et qu'elle permet un mal léger pour opérer un bien plus sensible. Les sphères célestes ne déterminent pas non plus la disposition naturelle au mal parce que

[1] Pomponazzi n'admettait pas d'autres substances immatérielles que Dieu et les intelligences unies aux sphères célestes d'après le système d'Aristote. Comme philosophe, il niait absolument l'existence des Démons de différentes sortes, des Anges, etc.

l'homme obéit à leur impulsion, mais au contraire parce qu'il veut s'élever au-dessus d'elles; car elles ne portent pas nécessairement au mal. Le mal physique se justifie parce qu'il sert de moyen pour arriver au bien.

Il sera facile, d'après l'exposé historique et critique qui vient d'être tracé des opinions de Pomponazzi sur l'immortalité de l'âme, le libre arbitre, la Providence divine, la prédestination et les miracles, d'apprécier le reproche que plusieurs de ses contemporains, et divers historiens de la philosophie lui font d'avoir professé l'athéisme, sinon d'une manière publique, au moins dans le fond de son âme. On doit seulement distinguer chez lui le philosophe du théologien. Sous le premier point de vue, il n'était plus ni moins athée qu'Aristote lui-même. Aussi bien que le sage de Stagyre, il considérait la Divinité comme le moteur du monde, le principe de l'activité, la cause de toutes les formes et de tous les changemens des phénomènes, la source enfin de toute vie et de toute intelligence. Ce ne sont pas des sentimens semblables qu'on peut en philosophie qualifier du nom d'athéisme. Il est vrai que Pomponazzi n'attachait pas à l'idée de Dieu toutes celles que la philosophie et la croyance religieuse du temps y joignaient; car alors on croyait la Divinité un être différent du monde, qui non-seulement donne la forme et le mouvement à la matière éternelle, mais encore l'a tirée elle-même du néant. Au contraire, suivant Pomponazzi, comme d'après Aristote, il existe la liaison la plus intime entre Dieu et la nature, dont la différence se réduit uniquement à celle qu'on remarque entre une cause et son effet. Les deux philosophes méritent donc, à proprement parler, l'épithète de *naturalistes*; car les système péripatéticien est le naturalisme le plus con-

séquent et le mieux développé. Cependant, comme une pareille doctrine choquait ouvertement la philosophie et la croyance religieuse du temps, les philosophes, et surtout les théologiens, contemporains de Pomponazzi, n'avaient donc pas tout-à-fait tort quand ils le rangeaient au nombre des athées. D'ailleurs ses opinions, aussi bien que celles d'Aristote, sur la Providence, qu'il croyait être simplement générale, et qui cessait alors d'être autre chose qu'une détermination mécanique des êtres naturels, ne choquaient pas moins les dogmes de l'Eglise que ceux de la philosophie, et tendaient réellement en effet à renverser la morale et la religion. Aussi le péripatétisme ne tarda-t-il pas à conduire plusieurs de ses partisans à l'athéisme moral le plus absolu.

Si on juge Pomponazzi comme théologien, personne ne pouvait trouver aucun motif de l'accuser d'athéisme, puisqu'il soumettait sa philosophie à l'autorité de l'Eglise, manifestait de la manière la plus claire et la plus précise son intime conviction de l'origine divine des révélations de l'Ecriture Sainte, et reconnaissait la vérité absolue de tout ce que la Bible enseigne à l'égard de Dieu, de ses qualités et de ses rapports avec le monde. Il est vrai qu'on a de fortes raisons de soupçonner qu'ici, comme pour ce qui concerne le dogme de l'immortalité de l'âme, il n'agissait pas de bonne foi; mais on n'en saurait donner aucune preuve historique. Cependant Pomponazzi n'est, sous aucun rapport, entièrement exempt de blâme. Si sa profession de foi théologique était sincère, le philosophe impartial doit voir avec déplaisir qu'il sacrifia sa raison à des préjugés aveugles. Si au contraire elle ne l'était pas, il mérite un reproche encore plus grave, celui d'avoir été hypocrite.

Les écrits de Pomponazzi, mais plus encore ses disciples, répandirent prodigieusement le véritable système du péripatétisme. J'ai déjà nommé précédemment plusieurs hommes qui sortirent de l'école de ce philosophe. Je dois encore entrer dans quelques détails sur deux de ses élèves qui se distinguèrent d'une manière spéciale comme partisans de la vraie doctrine d'Aristote, et qui contribuèrent surtout à répandre les opinions philosophiques de leur maître.

Le premier est Simon Porta, Napolitain de naissance, médecin distingué et professeur de philosophie à Pise, qui, à une parfaite connaissance du péripatétisme, joignait un goût plus épuré que celui de Pomponazzi, et un style infiniment plus élégant. Nous lui devons deux ouvrages précieux, dont l'un (*De rerum naturalium principiis, libri duo*) concerne les principes naturels d'Aristote, à l'égard desquels Porta prend Alexandre d'Aphrodisée pour modèle, et dont l'autre (*De animâ et mente humanâ*) traite de l'âme, par rapport à l'immortalité de laquelle l'auteur partage l'opinion de de son maître et d'Aristote. Ce dernier livre essuya les mêmes reproches que ceux auxquels les ouvrages de Pomponazzi avaient été en butte [1], mais qui n'étaient pas mieux fondés, et dont une fausse interprétation avait été l'unique source.

L'autre disciple remarquable de Pomponazzi est

[1] Conrad Gesner dit qu'il est *porco, non homine, auctore dignum.* Je partage le sentiment de Bardili : *Simon Portius, Neapolitanus, cujus de mente humanâ libellum impietatis testem faciant alii !* — Il ne faut pas confondre avec Simon Porta, un autre Simon-Porta, natif de Rome, et auteur d'un Dictionnaire grec et latin, non plus que Jean-Baptiste Porta, également Napolitain, et médecin distingué, qui écrivit un livre sous le titre de : *Magia naturalis.*

Jean-Genesius Sépulvéda, qui, le premier, apprit aux Espagnols, ses compatriotes, à se former une idée plus juste de la philosophie d'Aristote. Il naquit en 1491, fit ses premières études à Cordoue, et se rendit ensuite à Bologne, où il devint éphore du collége espagnol, établissement littéraire institué dans l'académie de cette ville en faveur des jeunes Espagnols. C'est là qu'il suivit les leçons de Pomponazzi. Ses connaissances profondes en littérature, en philosophie et en théologie, lui concilièrent l'amitié de plusieurs savans distingués, d'Alde Manuce, et de Marc Musurus de Crète, mais surtout les bonnes graces d'un des plus ardens protecteurs des sciences, d'Albert Pie, prince de Carpi, qui l'admit dans le cercle de ses amis intimes. De retour en Espagne, il obtint un canonicat à Salamanque, et le titre d'historiographe de l'empereur Charles-Quint, dont il a écrit la vie. Son principal soin fut de répandre davantage la littérature classique en Espagne, de diminuer ainsi la barbarie scolastique qui y régnait, et de donner de nouvelles traductions latines d'Aristote, meilleures que celles qu'on possédait jusqu'alors. Il traduisit également en latin les Commentaires d'Alexandre d'Aphrodisée sur la Métaphysique du philosophe de Stagyre. Il éprouvait une si grande vénération pour Aristote qu'il ne doutait pas de sa béatitude éternelle, parce que ce sage avait toujours vécu d'une manière conforme aux lumières de la nature. On a encore de lui quelques ouvrages sur la morale: *De regno et regio officio; De appetendâ gloriâ; De honestate rei militaris*, etc. Malheureusement il imprima une tache à son caractère philosophique par sa dispute avec Barthélemi La Casa, le respectable et humain confesseur de Charles-Quint, qui dénonça à la cour les horribles cruautés que les Espagnols

commettaient en Amérique, et dont il avait été lui-même témoin oculaire, insistant pour qu'on y mît un terme, afin de détourner la juste vengeance du ciel qui menaçait d'éclater sur l'Espagne. Sépulvéda fit l'apologie de la conduite des Espagnols envers les Indiens, et il voulait même publier un livre contre La Casa; mais l'impression de cet ouvrage fut défendue. Son opposition fit toutefois que différentes circonstances ayant empêché l'Empereur de songer à prendre les mesures nécessaires pour adoucir le sort des infortunés Américains, les justes plaintes de La Casa tombèrent dans l'oubli, et la tyrannie fanatique des Espagnols continua de ravager le Nouveau-Monde comme par le passé. Les amis de Sépulvéda cherchèrent à le disculper; mais ils eurent recours à une bien mauvaise excuse : car ils regardèrent sa conduite dans cette occasion comme la suite de la seule opiniâtreté avec laquelle il soutenait les opinions qu'il avait une fois embrassées, et les préjugés dont il était imbu [1]. Il mourut, en 1572.

Je dois encore citer ici César Crémonini, non

[1] Alvare Gomez est celui qui donne l'histoire la plus détaillée de la dispute entre La Casa et Sépulvéda, dans sa Vie du cardinal Ximénès. Sépulvéda se fondait sur ce que les Américains étant devenus esclaves suivant les lois de la guerre, les Espagnols pouvaient tout se permettre envers eux. La Casa et l'évêque de Ségovie furent d'abord les seuls qui s'opposèrent à l'impression du livre; mais elle fut totalement défendue plus tard, lorsque les théologiens de Salamanque, qu'on avait consultés, se déclarèrent contre le contenu de l'ouvrage. Sépulvéda l'envoya bien à Rome pour le faire publier, mais l'ambassadeur impérial auprès du Saint-Siége s'opposa aussi à ce qu'il vît le jour. Ensuite Sépulvéda proposa une dispute publique à La Casa, qui l'accepta. Cette dispute, dont Dominique Soto fut choisi par l'Empereur pour être le juge, ne se termina pas non plus à l'honneur de Sépulvéda.

pas comme ayant été disciple immédiat de Pomponazzi, mais parce qu'il partageait la même manière de voir, et parce qu'il fut également partisan du véritable péripatétisme. Crémonini naquit, en 1552, à Centi dans le duché de Modène. Dès l'âge de vingt-un ans, il enseigna la philosophie et la médecine à Ferrare. Il passa ensuite la plus grande partie de sa vie à Padoue, où il mourut, en 1630, de la peste. Son aménité et l'affabilité de son caractère le rendirent favori de plusieurs princes et seigneurs italiens. Comme, à l'instar des péripatéticiens précédens, il préférait Alexandre d'Aphrodisée à tous les autres anciens scoliastes grecs d'Aristote, il admit avec ce commentateur que le dogme de la mortalité de l'âme est une suite nécessaire de la psycologie du philosophe de Stagyre, et il le soutint ouvertement dans ses *Contemplationes de animâ*. Cette circonstance, jointe à la prédilection qu'il avait pour la théologie naturelle d'Aristote, fut cause qu'on l'accusa aussi d'impiété et d'athéisme. A la vérité, il affectait extérieurement de croire à la doctrine de l'Eglise : cependant il paraît n'avoir pas pris la peine de cacher qu'il n'en agissait ainsi que pour masquer ses vrais sentimens; car c'est à lui qu'on attribue l'adage si célèbre, et si souvent répété par la suite : *Intus ut libet, foris ut moris est.* Ses contemporains eurent donc pour l'accuser des motifs plus plausibles que ceux qu'ils alléguaient contre Pomponazzi. Paganinus Gaudentius et Bayle l'ont défendu, mais sans parvenir à le justifier pleinement. Bayle surtout paraît n'avoir pas eu la moindre connaissance de ses ouvrages [1].

[1] En cherchant à justifier Crémonini d'avoir admis le dogme de la mortalité de l'âme, Bayle fonde son apologie : 1.° sur ce qu'on a reconnu la fausseté de la tradition d'après

Ils se rangent en effet au nombre des plus grandes raretés littéraires, ce qui provient moins des dogmes hérétiques dont ils sont remplis, que de ce que, si nous en croyons le témoignage de Jean Impérialis [1], ayant été peu favorablement accueillis du vivant même de Crémonini, à cause de leur aridité et de leur obscurité, ils ne trouvèrent pas de débit, malgré la réputation dont l'auteur jouissait comme professeur.

Parmi les écrits philosophiques de Crémonini, je n'ai pu me procurer que ses *Tractatus tres: De sensibus externis; De sensibus internis; De fa-*

laquelle le philosophe italien, faisant allusion à sa doctrine, aurait composée lui-même son épitaphe en ces termes : *Cæsar Cremoninus hìc totus jacet;* 2.° sur ce qu'on ne peut tirer aucune conclusion certaine, au sujet de ses véritables opinions, de ce qu'un de ses collègues ayant voulu réfuter les argumens d'Alexandre d'Aphrosidée en faveur de la mortalité de l'âme, Crémonini montra l'intention de les défendre contre lui. Bayle ajoute que Crémonini a émis, dans ses *Contemplationes de animâ*, la même opinion que Pomponazzi, Simon Porta et autres péripatéticiens, au sujet de la nature de l'âme, qu'elle était par conséquent la suite de la psycologie d'Aristote admise par ce philosophe, et que c'est, à proprement parler, sur cette circonstance que se fonde l'accusation d'impiété et d'athéisme intentée contre lui.

[1] Voici comment Impérialis s'exprime : *Illud nobis mirandum, quod elaborata ipsius (Cremonini) opera typis excusa in officinis hactenùs evilescunt, scripta verò peripati more discipulis ab ipso deambulante dictata sunt excellunt, ut nihil ad arcana philosophiæ detegenda perfectius ac suavius desiderari possit.* Brucker indique une cause vraisemblable du grand intérêt que Crémonini inspira comme professeur, et du peu de succès de ses écrits. Ses discours avaient un charme qu'on ne trouve pas dans ses ouvrages, différence dont les académies nous offrent des exemples fréquens. Son style est aphoristique, très-convenable pour des auditeurs qui écrivent sous la dictée du maître, mais au contraire peu attrayant pour le lecteur.

cultate appetitivâ[1]. Ce livre est partagé en leçons, et paraît avoir été principalement destiné à servir de guide aux auditeurs. Crémonini s'y borne presque à répéter et à commenter la théorie d'Aristote ; mais dans le même temps il y discute les différentes interprétations et opinions d'Alexandre d'Aphrodisée, de Galien, de Thémistius, d'Averrhoës et des averrhoïstes. Il y parle aussi plus en physicien et physiologiste qu'en métaphysicien. Ainsi, dans les leçons sur les sens de la vue et de l'ouïe, il traite fort au long de la nature de la lumière, des couleurs, de la diaphanéité des corps, de l'air comme milieu et matière du son, etc.[2]. Le traité des sens

[1] Les autres principaux ouvrages de Crémonini sont : *Liber de pœdiâ Aristotelis ; Diatyposis universæ naturalis aristotelicæ philosophiæ ; Apologia de calido innato et semine pro Aristotele adversùs Galenum; Apologia dictorum Aristotelis de origine et principatu membrorum adversùs eumdem; De efficaciâ in mundum sublunarem ; Disputatio de cælo cum apologiâ dictorum Aristotelis de viâ lacteâ et facie in orbe lunæ ; De formis quatuor simplicium, quæ elementa vocantur.*

[2] On y trouve éparses quelques remarques pleines de sagacité. — Si on imaginait une faculté de connaître qui ne fût liée à aucun organe, cette faculté, à raison de son indépendance, serait infinie, et embrasserait tous les objets possibles. — La couleur des yeux est la même chez tous les individus d'un même genre d'animaux ; l'homme et le cheval sont les seuls chez qui elle présente des différences individuelles. Crémonini attribue ce fait à la plus grande diversité des tempéramens des individus. — Si nous ne voyons qu'un seul objet avec nos deux yeux, c'est parce qu'un seul objet réel agit sur l'âme, et que la pluralité des organes sur lesquels il agit ne saurait le multiplier. Crémonini rejetait l'explication admise par les anatomistes qui avaient recours à la réunion des deux nerfs optiques, parce que nous n'entendons qu'un seul son avec nos deux oreilles, quoique les nerfs acoustiques ne s'unissent pas ensemble. — Les impressions reçues par la vue et par l'ouïe sont les seules qui puissent exciter les passions ;

internes renferme une courte digression sur l'hypothèse d'Averrhoës à l'égard de l'intelligence générale. Je crois devoir lui donner place ici. Averrhoës considérait tout l'ensemble de l'humanité comme une sphère d'égale proportion, ainsi que les sphères célestes. Ces dernières ayant une intelligence qui en règle le mouvement, le philosophe arabe en accordait aussi une à la sphère composée de tous les individus. Les averrhoïstes n'étaient pas d'accord ensemble relativement à la nature de cette intelligence. Quelques-uns la croyaient simple, disant qu'elle est intelligence passive ou possible en tant que les objets extérieurs l'affectent, et intelligence active en tant qu'elle agit sur ces objets eux-mêmes dont elle est indépendante. D'autres, au contraire, soutenaient qu'elle se compose de deux parties qui correspondent l'une à la forme, et l'autre à la matière; que la première se nomme intelligence active, et la seconde intelligence passive; que celle-ci ne se trouve que dans l'homme; et que la première est l'intelligence suprême, ou la Divinité elle-même. Au milieu de ces suppositions s'élevait la difficulté de savoir comment plusieurs hommes peuvent porter dans le même temps des jugemens différens et contradictoires sur un même objet, puisque l'idée d'une intelligence humaine unique entraîne nécessairement la conclusion que, quand un homme pense, tous les autres pensent également, et, en outre, que ceux-ci doivent avoir les mêmes pensées que lui. Pour résoudre cette objection, Averrhoës inventa encore une faculté individuelle de penser, qui sert à unir

en effet, ces deux sens produisent seuls des images, tandis que les trois autres ne font qu'exciter des sensations : or, il est impossible que des passions se développent sans les images auxquelles elles se rapportent.

le sentiment et l'imagination avec l'intelligence générale; et qui, agissant chez chaque homme d'une manière qui lui appartient en propre, produit aussi une activité particulière de l'intelligence, de sorte que l'intelligence générale de l'humanité devient avec son secours une intelligence individuelle numériquement différente dans chaque individu de l'espèce humaine. Cependant plusieurs averrhoïstes refusaient d'admettre cette faculté de penser imaginée par le chef de leur école, et attribuaient l'intelligence individuelle des hommes à l'association immédiate de l'intelligence générale avec les images rassemblées dans l'esprit. Crémonini fait voir que cette dernière opinion non-seulement forme un contraste total avec le système d'Averrhoës, mais encore est fausse en elle-même, parce que la pensée individuelle ne peut jamais être expliquée par le seul concours du sentiment et de l'imagination. Il démontre aussi que l'intelligence générale de l'humanité n'est autre chose que l'intelligence possible d'Aristote, laquelle se rencontre dans chaque individu de l'espèce humaine, et dont l'interprète arabe avait mal conçu l'idée.

Il serait superflu de citer un plus grand nombre des péripatéticiens de cette époque, dont les travaux se bornèrent à mieux interpréter et à répandre le système d'Aristote, mais qui ne s'occupèrent nullement de le modifier, et ne contribuèrent que peu ou même point aux progrès de la science philosophique. Les détails dans lesquels je suis entré suffisent pour donner une idée historiquement vraie et complète, quant aux circonstances essentielles, de l'état de la philosophie aristotélique ainsi que de la manière dont elle fut cultivée au seizième siècle par ses partisans les plus instruits et les plus zélés. Je vais maintenant passer à l'histoire des philosophes

qui introduisirent quelques changemens dans la forme primitive de la doctrine d'Aristote, l'amalgamèrent avec leurs propres opinions philosophiques, et, donnant un sens arbitraire aux principes qui lui servent de base, en tirèrent des conclusions auxquelles elle ne devait pas conduire. Je ferai connaître aussi ceux qui se déclarèrent ouvertement les ennemis du péripatétisme.

Plus on pénétrait le véritable sens du système aristotélique, plus les faibles et les vides en devaient être vivement sentis par l'esprit déjà exercé davantage dans les spéculations. Les essais que les scoliastes grecs et arabes avaient tentés dans la vue de le compléter ou de le rectifier, et dont les aristotéliciens modernes de l'Italie ne s'étaient pas non plus abstenus, ne pouvaient pour la plupart point satisfaire, et la possibilité d'en entreprendre de nouveaux s'épuisa peu à peu. Les principes naturels d'Aristote, la matière, la forme, la privation, et leurs rapports mutuels, présentaient encore bien des choses incompréhensibles, malgré toutes les peines qu'on s'était données pour les consolider et les rendre plus lumineux. La raison et l'expérience élevaient des doutes insolubles contre un grand nombre de conclusions qu'on en avait tirées, de même que contre diverses explications aristotéliques des phénomènes particuliers de la nature. Les théologiens ne trouvaient pas que le péripatétisme se conciliât avec la croyance religieuse, à l'égard de ses principaux dogmes, notamment pour ce qui concerne l'immortalité de l'âme, la Divinité, la création du monde et la Providence. Une philosophie qui ne s'accordait avec la doctrine de l'Eglise qu'autant que ses défenseurs y renonçaient pour se jeter aveuglément dans les bras de la religion, ne pouvait satisfaire ni les théologiens scrupuleuse-

ment orthodoxes, ni les philosophes les plus éclairés et les plus exempts de partialité. Les premiers avaient sujet de regarder comme pure hypocrisie la résignation des philosophes quand les dogmes du péripatétisme contredisaient ceux de l'Eglise, tandis que les théologiens philosophes se trouvaient induits en erreur à l'égard de ces derniers, et réussissaient d'autant moins à concilier leurs opinions philosophiques et théologiques, que les préceptes inspirés de l'Ecriture-Sainte avaient une validité absolue et imprescriptible à leurs yeux. La hardiesse des philosophes s'accrut en raison de la propagation du péripatétisme, et des progrès des lumières qui en furent la suite. Leurs déclarations de croire à l'autorité suprême de l'Eglise et de la révélation ne tardèrent pas à devenir une simple formule d'usage, à l'abri de laquelle, comme sous la protection d'une égide, certains, partant des principes d'Aristote, ou prétendant au moins ne pas s'en écarter, hasardèrent même des opinions et des raisonnemens qui renversaient non-seulement la théologie positive du temps, mais encore toute espèce de théologie et de religion. D'ailleurs, conjointement avec le péripatétisme, le nouveau platonisme et la philosophie cabalistique comptèrent aussi des sectateurs, parmi lesquels plusieurs cherchèrent à faire abandonner la doctrine d'Aristote, pendant que d'autres s'efforcèrent d'introduire une sorte de syncrétisme ou d'éclectisme. On apprit aussi à mieux connaître d'autres systèmes philosophiques de l'ancienne Grèce, ceux des Ioniens, des pythagoriciens, de l'école éléatique, des épicuriens, des stoïciens, et même le dogmatisme négatif des académiciens, et le pyrrhonisme. Plusieurs hommes de génie enrichirent à un point extraordinaire les mathématiques, la physique, la médecine et l'astro-

nomie par leurs observations originales, et démontrèrent jusqu'à l'évidence la fausseté de diverses hypothèses avancées dans ces sciences par les anciens, spécialement par les péripatéticiens. Enfin la méthode logique et la terminologie scientifique des aristotéliciens, qui présentaient encore de nombreux traits de ressemblance avec l'ancienne scolastique, choquèrent quelques hommes d'un goût plus épuré, ce qui les engagea à se déclarer ennemis de tout l'ensemble de la philosophie d'Aristote. Si on prend en considération toutes ces circonstances particulières, que j'aurai soin de développer plus amplement dans la suite de cette histoire de la philosophie aristotélique du seizième siècle, alors on trouvera très-naturel que divers péripatéticiens se soient écartés du véritable système d'Aristote, que d'autres aient bouleversé entièrement le caractère philosophique de leur école, que la doctrine du sage de Stagyre ait été attaquée avec la plus grande animosité, et enfin que la philosophie ait vu naître de nouveaux systèmes, soit éclectiques, soit même absolument contraires à celui du philosophe grec.

André Césalpin se distingua par la manière arbitraire dont il interpréta le sens du péripatétisme primitif, et par l'originalité des résultats auxquels il arriva ainsi. Il naquit, en 1519, à Arezzo, dans la Toscane, fit en Allemagne un voyage qui contribua beaucoup à répandre son nom, surtout parmi les Allemands, enseigna ensuite la médecine et la philosophie, d'abord à Pise, puis à Rome, et devint premier médecin du pape Clément VIII. Il mourut dans cette dernière ville, en 1603. Outre plusieurs ouvrages de physiologie et de médecine, dont ses contemporains faisaient beaucoup de cas, il en écrivit encore deux autres : *Peripateticarum quæstionum libri quinque*, et *Dæmonum investigatio*

peripatetica, dans lesquels il exposa ses principes philosophiques. Sa manière d'argumenter est fort obscure, vague et diffuse, ou plutôt son style manque de clarté et de précision, de sorte qu'il est difficile de suivre la marche de ses idées, et de saisir la liaison et la validité de ses raisonnemens. Il admettait expressément l'autorité divine de la révélation, sans cependant chercher le moins du monde à concilier avec la croyance religieuse celles de ses propositions qui entraient en contradiction avec elle, abandonnant ce soin aux théologiens [1].

Ce qui forme le caractère de l'explication que Césalpin donna des principes d'Aristote, et de l'application qu'il en fit, c'est qu'il procura une plus grande extension encore aux idées d'Averrhoës, de sorte que le péripatétisme devint un véritable panthéisme entre ses mains. Je vais indiquer ses principaux dogmes, qu'il prétend toujours appartenir

[1] On remarque le passage suivant dans la préface de ses Questions péripatéticiennes : *Sapientiam profectò divinitùs revelatam sacræ litteræ nobis tradiderunt; eandem sponte naturæ multi philosophi, saltem balbutientes, indicarunt. Non enim dissentire ullum eorum, quæ sunt, veritati oportet. Multos tamen minimè pudet, quò minùs suam fateantur inscitiam, iis quæ certissima sunt contradicere, et argumentorum deceptiunculas demonstrationes putare, atque hujusmodi suasionibus sacram veritatem evertere. Ego verò Deum optimum maximum precor, ut me ab hujusmodi erroribus præcaveat, et suo lumine. . . . . in sinceram dirigat veritatem. Hujusmodi igitur initio confisus enixus sum, peripateticam disciplinam multornm altercationibus involutam pro viribus mihi concessis evolvere, ut summi philosophi sententiæ cum non parvâ humani generis jactantiâ delitescentes in apertum exeant. . . . . Sicubi ab iis, quæ in sacris diviniori modo relata nobis sunt, discedat (Aristoteles), minimè cum illo sentio, fateorque, in rationibus deceptionem esse : non tamen in præsentiâ meum est hæc aperire, sed iis, qui altiorem theologiam profitentur, relinquo.*

réellement au sage de Stagyre, et qu'il cherche à prouver par des passages isolés des écrits du philosophe grec.

1.° Lorsqu'Aristote avance qu'on doit procéder en physique du général au particulier, parce que le premier nous est mieux connu que le second, il désigne sous le nom de général les premiers principes qu'on ne peut pas trouver par induction ou par définition, puisque ces deux opérations supposent toujours la connaissance du particulier.

2.° Toute définition devant exprimer le sujet de la chose qu'on définit et le principe de cette chose, elle repose sur une démonstration à laquelle il est possible de la rapporter. C'est pourquoi la philosophie première, qui est la science des principes, ne saurait se servir ni de la définition, ni de la démonstration. Les idées d'existence (de chose, de substance), et les affections nécessaires de cette existence, telles que l'identité, la différence, l'unité, la pluralité, etc., sont tout aussi peu susceptibles d'être prouvées qu'expliquées. On doit absolument les ériger en principes.

3.° On ne divise pas les sciences d'après les attributs logiques de la substance, ni d'après les différens rapports de leurs objets à une substance absolue, mais bien d'après les différences réelles de la substance elle-même. Or, suivant Aristote, il y a trois différences réelles de la substance. Celle-ci peut être uniquement rationnelle, éternelle et immobile, alors elle forme l'objet de la philosophie première : ou sensible et mobile, mais cependant éternellement impérissable, point de vue sous lequel elle devient le sujet des mathématiques; ou enfin sensible, mobile, susceptible de naître et de périr, et c'est la physique qui l'étudie à cet égard. Ces trois différences réelles de la substance, et les modifica-

tions ultérieures dont elles sont susceptibles, reposent sur une substance primitive et unique, qui en est la cause première et immuable.

4.° Il n'y a pas d'autres substances que les êtres animés et leurs parties. On pourrait donner le nom de substance à la matière, à la forme, ou à un composé de toutes deux ; mais évidemment la forme est la substance première, et ce qui élève la matière au rang de substance. La forme est donc la seule et unique substance. Or, le principe en est l'intelligence ou l'âme dans l'univers, et tous les corps ne méritent l'épithète de substances qu'autant qu'ils prennent part à cette âme. Par conséquent les êtres animés sont les seules substances. Au reste, rien n'oblige d'admettre, chez l'homme et les animaux, que l'âme réside dans tout le corps ; elle peut n'habiter qu'une partie principale du corps, par exemple le cœur, et toutes les autres s'appellent cependant des substances, parce qu'elles sont en liaison avec le cœur. Par eux-mêmes, la matière grossière et le corps ne méritent pas le titre de substances : ils ne le sont que comme organes de l'âme, et à raison de leurs rapports avec cette dernière.

5.° Il n'y a qu'un seul univers; car si on enlève la substance primitive unique, on détruit aussi toutes les autres. Les divers genres de substances ne diffèrent que par l'addition ou la soustraction de certaines déterminations à la substance primitive. Ces déterminations ne sont toutefois pas de simples accidens ; au contraire, elles n'ont pas moins de réalité que la substance même : seulement elles supposent nécessairement celle-ci, et ne sauraient être sans elle, au lieu que l'existence de la substance n'en dépend pas. Ainsi la substance primitive est une chose divine et désirable : il faut donc nécessairement qu'il y ait une chose qui désire; cependant

cette chose ne peut pas devoir son existence à elle-même : car la chose désirable cessant d'exister, celle qui désire disparaît aussi, parce que le but et la cause de son existence sont détruits.

6.° La substance peut être ou une simple forme, ou une forme combinée d'une manière quelconque avec la matière. Il n'y a qu'un seul principe absolument simple, pur et premier (principe de toutes les formes); toutes les autres substances sont composées de formes. Le principe des formes, ou la substance des formes, est la chose désirable; quoique supérieure à la forme et à la matière, libre de tout mélange avec elles, et par conséquent immobile, elle met cependant toutes les autres substances en mouvement, parce que toutes tendent vers elle, comme vers l'objet désirable.

7.° La force de la substance première est incalculable; mais, comme on ne saurait y faire aucune application de l'idée de la grandeur qui appartient à la matière, on ne peut dire ni qu'elle est finie, ni qu'elle est infinie.

8.° La substance première est une simple intelligence spéculative, et non une intelligence active; car : *A*. L'intelligence ou la connaissance précède le désir. La substance première est donc le souverain bien, et l'intelligence le principe du désir. *B*. Si le principe premier était actif, il pourrait subir des changemens; mais il est immobile et invariable. *C*. L'intelligence spéculative suprême ne fait rien dans l'intention d'atteindre un but, puisqu'elle est elle-même le but de tous les buts; mais il faut que l'intelligence active tende vers un but.

9.° Le mouvement circulaire du ciel est une imitation de l'intelligence première. Le ciel, qui ne pouvait pas être aussi parfait que cette intelligence, et par conséquent immobile, devait se mouvoir; mais il

se rapproche, autant que possible, de la perfection de l'intelligence suprême. Comme l'existence de l'intelligence divine exprime une réception d'elle-même en elle-même, car l'être pensant et l'objet de la pensée ne font qu'un en elle, de même le corps du ciel se meut toujours sur lui-même en revenant sur ses pas, et ne passe point dans un autre endroit. Il imite donc l'immobilité de l'intelligence, puisqu'il demeure dans le même lieu; il imite aussi la pensée intérieure de cette intelligence, puisqu'il se meut sans interruption du même point vers le même point.

10.° La pure, suprême et unique intelligence est la Divinité. Elle se distingue de l'intelligence humaine en ce que sa substance est une réalité absolue, et celle de l'autre une simple possibilité, ou une réalité active. Les intelligences humaines ont, à la vérité, une pensée éternelle; mais comme tantôt elles pensent, et tantôt aussi ne pensent pas, l'éternité de leur pensée n'est possible que par succession. D'ailleurs elles ne constituent une unité que comme genre, et cette unité est composée d'individus numériquement différens, qui passent successivement de la possibilité à la réalité. En effet, même dans les intelligences humaines, l'être pensant et l'objet de la chose pensée sont toujours identiques. Or, comme la matière est le principe de la pluralité, et que les intelligences sont composées de forme et de matière, il s'ensuit aussi la pluralité de ces intelligences : ou, en d'autres termes, il y a autant d'intelligences que d'hommes.

11.° De tous les êtres périssables, l'homme est le seul qui ait une âme raisonnable. Mais cette âme a une activité particulière que la matière ne possède pas, savoir, la pensée. Elle doit donc être immortelle, parce que ce qui agit sans le corps ne peut

pas mourir en même temps que lui. Césalpin argumente contre l'opinion des averrhoïstes que l'intelligence générale de l'homme est seule immortelle, et que les intelligences individuelles ne le sont pas. Il attaque aussi Pomponazzi et son école, qui voulaient que la pensée individuelle persistât après la mort, mais sans conscience. Il regarde la conscience comme inséparable de la pensée, et en cela il a parfaitement raison. Seulement il prétend que si la faculté de penser persiste, il faut aussi que son activité continue d'exister, puisqu'elle lui appartient en propre, et ne dépend pas de la matière. Mais la conscience est nécessairement liée à la pensée : donc l'âme est immortelle, non pas improprement, mais proprement. C'est subrepticement qu'il admet que la pensée est indépendante des conditions de la matière, ou des intuitions par les sens.

12.° La nature, que Césalpin identifie avec l'idée de la matière, est le principe passif, et non celui de l'activité. Ce n'est, par elle-même, qu'une simple possibilité, qui ne devient réalité que par la coopération du principe de la forme.

13.° Il ne peut y avoir que le léger et le pesant dans un lieu, parce que tout mouvement ne peut s'exécuter qu'en haut ou en bas. Césalpin en tire les singulières conclusions suivantes : *A*. L'immobile ne saurait se trouver dans un lieu ; car un lieu n'est nécessaire que pour le mouvement, c'est-à-dire, pour le changement de lieu. Il n'y a donc que les corps mobiles qui soient dans l'espace. Tout ce qui existe ne s'y trouve pas. La grandeur mathématique, quoiqu'ayant une position, n'occupe cependant pas d'espace. *B*. Toutes les choses mobiles ne sont pas non plus dans l'espace : telles sont, par exemple, les sphères célestes, parce qu'elles se meuvent en cercle, et que, revenant constamment sur elles-

mêmes, on peut les considérer comme immobiles. Suivant Césalpin, il n'y a dans l'espace que ce qui est susceptible de changer de lieu; mais les sphères, qui se limitent les unes les autres, ne changent jamais entièrement de lieu, et ne se séparent jamais les unes des autres. En tant que les parties se meuvent, on peut dire seulement qu'elles sont dans un tout, et non pas qu'elles sont dans un lieu; car il y a une différence entre être dans un tout et être dans un lieu. Césalpin identifie donc l'espace avec le mouvement qui ne revient pas sur lui-même, et le borne exclusivement aux corps du monde sublunaire, ce qui est une idée aussi originale qu'incompréhensible.

Je néglige tout ce que Césalpin dit ensuite des rapports des sphères les unes avec les autres ainsi qu'avec la terre, et de la nature des élémens sublunaires. Je ferai connaître seulement quelques-unes de ses assertions qui méritent de trouver place dans l'histoire de la psycologie. Toutes les créatures qui se propagent aujourd'hui par génération peuvent naître aussi bien de semences que sans semences, par l'action de la chaleur sur certains mélanges de la matière; et comme nous voyons encore aujourd'hui la putréfaction produire des insectes, il faut que les animaux d'une plus grande espèce, qui n'ont pas pu être engendrés dans l'origine, soient également nés sans semence. Cette théorie de la création animale était en opposition directe avec la doctrine de Moïse. Césalpin croyait que la chaleur céleste répandue dans la matière était d'abord infiniment plus énergique qu'elle ne le devint avec le temps, parce que l'addition de la matière l'affaiblit peu à peu : c'est cette raison qui fait que les grands animaux ne peuvent plus naître aujourd'hui d'une autre manière que par la génération. Cependant la chose ne serait pas impossible, même de nos

jours, sous les tropiques, où la chaleur est plus considérable, et il ne nous manque que les occasions de l'observer.

Le cœur est l'origine non-seulement des artères et des veines, mais encore des nerfs. Aussi l'âme ne se trouve-t-elle ni dans chaque partie du corps, ni toute entière dans tout le corps, mais toute entière dans le cœur. Comme il n'y a qu'une seule âme chez un corps vivant, il ne peut non plus y avoir qu'un seul siége pour cette âme. Or, le cœur est le premier *punctum saliens* dans l'œuf fécondé et soumis à l'incubation : c'est donc la partie la plus importante du corps, et l'unique siége de l'âme. S'il en est ainsi, le cœur doit être en même temps le siége des sensations, et la source des nerfs. C'est ce que l'action des passions sur lui démontre en effet d'une manière évidente. Césalpin objecte contre la théorie de ceux qui font provenir l'influence du fluide nerveux du cerveau, que ce sont les artères qui conduisent ce fluide du cœur vers l'encéphale, et qu'elles ont déjà des tuniques réellement nerveuses, que leurs cavités s'affaissent dans le cerveau, que leurs parois s'y divisent en filamens, et qu'elles deviennent ainsi des nerfs.

Césalpin pense que l'imagination peut être affectée par les objets extérieurs sans le concours des sens. Il allègue, à l'appui de cette bizarre opinion, que nous pouvons imaginer une foule de choses dont nous n'avons jamais éprouvé la sensation réelle, comme des centaures, des chimères, et autres semblables, et que souvent il se forme dans l'âme, soit pendant le sommeil, soit dans l'état de veille, des images qui n'ont point été précédées par la sensation effective d'un objet qui leur corresponde. Si l'imagination se basait toujours sur des sensations antérieures, alors ce ne serait autre chose qu'une

simple mémoire. Cependant elle diffère de cette dernière, en ce que la mémoire ne s'exerce que sur des choses et des impressions passées, tandis que l'imagination s'occupe du passé, du présent et de l'avenir, et peut aussi se former l'idée du contraire de la réalité. Cette opinion de Césalpin prouve combien peu il connaissait la nature des facultés intellectuelles, et en particulier celle de l'imagination.

Dans son traité spécial sur les Démons, Césalpin discute les questions de savoir ce que l'homme renferme de divin : si, hors de lui, il se trouve encore des êtres de nature démoniaque dans le monde sublunaire ; si on doit attribuer à ces êtres les maladies qu'on disait autrefois être provoquées par l'influence des Démons ; et enfin comment on doit s'y prendre pour reconnaître et guérir des affections semblables. Ce traité roule donc autant sur la psycologie que sur la médecine ; mais il nous démontre de la manière la plus convaincante combien le système philosophique de Césalpin, si contraire à tant de dogmes superstitieux de l'Eglise, favorisait toutefois les préjugés populaires les plus grossiers. D'après ce système, l'intelligence est, à proprement parler, ce que l'homme renferme de divin, parce qu'elle agit et peut exister indépendamment de la matière. Le monde sublunaire ne renferme rien de plus parfait qu'elle, mais il peut se trouver des choses plus perfectionnées dans les sphères supérieures. Comme l'intelligence jouit d'une existence absolue après la mort de l'homme, et qu'il est possible aussi de concevoir l'existence d'intelligences semblables, mais possédant un moins haut degré de perfection, on ne saurait révoquer en doute la présence de Démons dans le monde sublunaire. Ces Démons ne sont pas de simples intelligences spéculatives, mais ce sont encore des intelligences qui agissent mécani-

quement et moralement. Ils sont, en vertu du principe d'opposition, bons ou mauvais, bienfaisans ou nuisibles. Ceux qui passent pour les auteurs des ensorcellemens, des maladies et des autres maux ou calamités de l'homme et des animaux, doivent appartenir à la classe des Démons supérieurs. Comme, suivant la théorie psycologique de Césalpin, on peut connaître les objets par le seul secours du sens interne sans la coopération des organes extérieurs des sens, de même les Démons ont la faculté de connaître les choses sans avoir le moindre besoin d'organes externes, c'est-à-dire, d'un corps susceptible de frapper les sens. Cependant il ne leur est pas possible d'agir sur les hommes et sur les animaux autrement que par des moyens naturels et corporels, dont ils se servent pour arriver à leurs fins. Les magiciens et les sorciers ne provoquent pas les Démons à entrer en action par des mots, des herbes, des sacrifices, des coutumes, etc. : car toutes ces pratiques n'exercent pas la moindre influence sur eux; mais ils leur fournissent seulement l'occasion de connaître les objets, ainsi que celle d'apprendre où et comment ils doivent diriger leur activité funeste. Lors donc qu'une personne détruit l'effet d'une formule ou d'un procédé magiques, elle paralyse dans le même temps l'action des Démons, parce qu'elle leur enlève la cause qui les excitait à nuire. On peut aussi se rendre inaccessible à leur influence, en se conformant aux lois de la vertu et de la sagesse. Comme les Démons sont obligés d'employer, pour produire leurs effets, des moyens naturels, à l'action desquels celle d'autres moyens également naturels est contraire, la médecine parvient à guérir les maladies quand elles ont été occasionées par les Démons. Au reste, Césalpin convient qu'il s'opère à cet égard un nombre prodigieux de fourberies,

et il insiste expressément sur la nécessité de bien examiner s'il n'y a pas quelque fraude ou jonglerie, avant de chercher à conjurer ou à expulser le Démon.

La philosophie de Césalpin ne pouvait pas manquer d'acquérir une grande célébrité dans le siècle qui la vit paraître, et en effet elle excita un vif enthousiasme admirateur, malgré tous ses défauts et toutes ses imperfections. On n'en désignait l'auteur que par la simple épithète du *philosophe*; on le nommait aussi le Pape des philosophes, et ses opinions furent honorées, en Allemagne surtout, à l'égal des oracles de Delphes dans l'ancienne Grèce. Ces éloges outrés suscitèrent à Césalpin un adversaire qui l'égalait en talens philosophiques, mais qui le surpassait de beaucoup en érudition. Ce rival fut Nicolas Taurello, né à Montbéliard, en 1547, et professeur de médecine et de philosophie à Altorf, où il remplit ces deux chaires depuis l'année 1581, et où il mourut de la peste en 1606. Dans un ouvrage auquel il donna le titre d'*Alpes cæsæ*, par une allusion satirique au nom de Césalpin, il critiqua tous les dogmes du philosophe italien, et s'efforça de démontrer que les plus essentiels sont en contradiction directe avec la philosophie véritable d'Aristote, la théologie chrétienne, la raison, et l'observation tant en physique qu'en psycologie, en médecine et en histoire naturelle. Les détails de sa réfutation sont très-fatigans à cause de leur excessive prolixité. Cependant il a mis en tête du livre un aperçu rapide des propositions de Césalpin qu'il combat, et la préface qu'on trouve ensuite renferme les principaux points sur lesquels roule la critique qu'il en fait. Cet aperçu est d'une grande utilité pour faciliter l'intelligence du système de Césalpin, comme la préface aide aussi à en re-

connaître les vices réels. Taurello, qui manifeste souvent avec ironie et avec peu de ménagement combien le ton tranchant et orgueilleux de son adversaire lui déplaît, rend toutefois justice à ses connaissances et à sa sagacité. Il approuve également le philosophe italien de ne s'être attaché qu'aux ouvrages d'Aristote, et de n'avoir pas eu égard aux opinions et aux contestations des commentateurs anciens et modernes. Quoiqu'il soit toutefois rarement satisfait de la manière dont Césalpin explique le texte du sage de Stagyre, et des conclusions qu'il en tire, il n'est pas non plus assez servilement attaché au système du philosophe grec pour applaudir à une assertion de Césalpin qui lui paraît fausse, par la seule raison qu'elle appartient également à Aristote.

En critiquant le système philosophique de Césalpin, deux questions principales se présentent à résoudre : Jusqu'à quel point s'accorde-t-il avec l'averrhoïsme, ou avec le véritable péripatétisme? Jusqu'à quel point peut-il se soustraire aux doutes spéculatifs et aux argumens empiriques? Taurello répond d'une manière assez complète et assez satisfaisante à la première question; mais la solution qu'il donne de la seconde n'est pas à beaucoup près aussi bonne.

Césalpin, accordant une plus grande extension à l'intelligence du monde d'Averrhoës, laquelle ne fait qu'assister les âmes humaines en général, la convertit en une âme générale du monde, qui est entière et unique par elle-même, mais multiple quant à la pluralité des corps animés, à laquelle les corps participent en effet, et par l'intermède de laquelle ils deviennent corps animés et substances. Cette âme du monde est la Divinité de Césalpin, qui la divise en autant de particules qu'il y a de substances corpo-

relles numériquement différentes dans l'univers. D'après cette théorie, Dieu n'est pas le principe effectif de l'univers, mais le principe constitutif de ce même univers, avec lequel il se trouve dès-lors identifié. En tant que Dieu existe absolument et indépendamment de toute matière, il n'est qu'une substance unique, qui ne pense qu'elle même, et qui ne s'inquiète de rien autre chose. Une semblable idée détruit entièrement celle d'une Providence divine; car quel besoin y a-t-il d'une Providence, si Dieu lui-même constitue la substance de toutes les choses animées? On peut seulement demander si les pierres, les substances métalliques, en un mot les choses privées de vie, sont conservées extérieurement par Dieu. Les êtres vivans ont la Divinité en eux-mêmes, et chez eux toute espèce de conservation extérieure est inutile. Il suffit déjà de ces propositions de Césalpin et des suites qui en découlent, pour voir clairement que l'averrhoïsme lui fournit les premiers germes de sa théorie spéculative, mais qu'il ne tarda pas à quitter la marche adoptée par le philosophe arabe, ce qui le conduisit à des principes et à des résultats totalement différens.

Taurello ne démontre pas d'une manière moins lumineuse comment Césalpin s'écarta du véritable péripatétisme. Aristote avait dit que la matière est le principe de la pluralité des choses. Césalpin érigea donc en axiome qu'il n'y a qu'une seule et unique substance, et qu'elle est immatérielle. Mais, pour ne pas être obligé de matérialiser les âmes humaines, ou d'admettre une pluralité de substances, il soutint que la substance unique renferme des parties dont l'union avec la matière rend la pluralité des individus possible. On chercherait en vain dans les écrits d'Aristote la moindre trace de cette assertion, qui implique contradiction, qui rapporte l'univers réel

à une seule et unique substance immatérielle, l'âme du monde, qui refuse la substantialité à la matière, qui accorde des parties à cette substance immatérielle, et qui fait provenir la pluralité des choses de l'association de ces parties avec la matière, laquelle est cependant égale à zéro, puisqu'elle n'a pas de subtantialité. Suivant le philosophe de Stagyre, la matière et la forme sont indispensables pour la réalité de l'univers, et la variation des phénomènes reconnaît pour cause la privation. La matière est le principe de la possibilité, et la forme celui de la réalité. La Divinité, comme acte le plus pur, ou comme principe de la forme, est donc effective, et n'est qu'en partie principe constitutif de l'univers. La pluralité des choses n'a pas sa source dans les parties du principe de la forme, puisque ce principe est absolument simple; mais elle provient de la matière. Il y a donc autant de substances que de choses matérielles; mais ces substances ne sont pas identiques avec la substance pure de la Divinité, quoiqu'elles lui soient redevables de leur substantialité.

Césalpin contredisait entièrement la doctrine d'Aristote quand il refusait d'admettre la moindre distinction réelle entre substance et accidence, ou prétendait que tous les attributs sont des parties de la substance, et qu'on ne peut les différencier de la substance que logiquement parlant, quoique cette assertion fût la suite nécessaire et inévitable de son système. Suivant Aristote, les attributs ont leur fondement objectif dans la substance; mais ils n'expriment cependant pas l'essence de cette même substance. La substance jouit de la réalité sans eux; mais ils n'en ont point sans elle, et ne sont par conséquent point eux-mêmes des substances. Césalpin avait donc incontestablement tort quand il assurait

que ses idées sur Dieu et le monde étaient dans l'esprit du véritable aristotélisme, quoiqu'il les appuyât de passages tirés des écrits du philosophe grec. Taurello fait voir avec beaucoup d'érudition qu'il a tronqué la plupart de ces passages, qu'il en a abusé, et qu'il les a mal rendus ; car, interprétés convenablement, ils présentent un sens différent, et on peut en employer d'autres pour prouver qu'ils expriment des idées tout-à-fait contraires. Taurello critique aussi sans ménagement tous les autres points de la théorie métaphysique et astronomique de Césalpin, de même que ses assertions physiologiques ou psycologiques que j'ai indiquées plus haut. Des argumens fondés lui servent à démontrer que les animaux ne peuvent pas naître sans semences, que le cœur n'est point le siége de l'âme, et que l'imagination ne saurait être affectée par les objets sans le concours et l'intermède des sens extérieurs. Cependant, au milieu des objections dont il se sert, on remarque fréquemment des opinions erronées, et une connaissance imparfaite du sujet en question [1].

Quelque dissidence qu'il y ait entre le système philosophique de Césalpin et le sens littéral de celui d'Aristote, on doit cependant avouer qu'il serait difficile de prouver que les deux doctrines ne s'ac-

[1] Pour expliquer comment la chaleur céleste qui se répand dans la matière peut produire des créatures, sans génération, et par le seul mouvement du ciel, Césalpin cite l'exemple du feu lui-même, qui est provoqué non par un autre feu, mais par le mouvement de la matière. Taurello, fort embarrassé de réfuter cet argument, l'éludait en disant qu'il ne s'agit pas de savoir si la chaleur de l'univers est une chaleur égale à elle-même, mais de décider si les plantes et les animaux peuvent provenir de toute matière quelconque, ou si des semences seules leur donnent naissance.

cordent pas ensemble quant à l'esprit, et Samuel Parker est bien excusable lorsqu'il dit, à la louange de Césalpin, que ce philosophe fut le premier qui conçut l'aristotélisme dans son ensemble. Il paraît au premier coup d'œil surprenant, mais la chose n'en est pas moins vraie, et on ne tarde pas non plus à la concevoir, que tout système philosophique présente deux sens différens, l'un littéral, et l'autre intellectuel. Les pensées que l'auteur exprime en écrivant ne sont pas toujours celles que ses lecteurs conçoivent, et de là naît un sens littéral varié à l'infini selon la manière de voir de chacun, et souvent tout-à-fait opposé à celui de l'inventeur. Si on abandonne à la grammaire le soin de décider la contestation, elle devient ordinairement interminable, parce que chacun des partis croit avoir des raisons également valables en faveur du sens littéral qu'il attache à l'exposition du système. Quant à l'idée intellectuelle d'une doctrine philosophique, on peut la diviser en subjective, ou celle de l'auteur, et en objective. La première diffère totalement de la seconde. Il est possible que l'inventeur du système n'ait une connaissance suffisante ni du véritable fondement de ses principes, ni des résultats qui en découlent, soit parce qu'il n'a point assez réfléchi, soit parce qu'il a tiré ses conclusions d'une manière peu conséquente, soit enfin parce qu'il ne les a pas poursuivies jusqu'au dernier terme, et s'est arrêté à moitié chemin. Les lecteurs de ce système peuvent donc lui attribuer un sens intellectuel qu'il n'a pas littéralement, et que l'auteur lui-même ne reconnaissait pas pour son opinion, mais dont il fournit toutefois le fondement objectif réel. Cette remarque est applicable à toutes les doctrines philosophiques, tant anciennes que modernes, par conséquent aussi à celle d'Aristote, et elle explique

les différentes interprétations qu'on a données du péripatétisme dans les temps modernes. La philosophie de Césalpin n'est pas plus un véritable aristotélisme d'après le sens littéral des écrits du sage de Stagyre, que d'après l'idée subjective que ce philosophe avait, suivant toutes les apparences, de son système; et, si on ne s'écarte pas de ce point de vue, Parker s'était formé une fausse opinion, non pas de la doctrine de Césalpin, dont il a exposé avec exactitude les principes essentiels et particuliers, mais de celle d'Aristote, lorsqu'il vantait la première comme le meilleur commentaire qu'on possédât encore de la seconde. L'ouvrage de Taurello, qu'il paraît ne pas avoir lu, non plus que Bayle, aurait pu le tirer d'erreur sous ce rapport. Mais, objectivement parlant, il est possible d'interpréter le système d'Aristote comme Césalpin le fit, quoique cette exposition soit purement arbitraire par rapport à l'idée subjective de l'inventeur. On explique par-là comment Césalpin put se persuader à lui-même, ainsi qu'à plusieurs de ses contemporains, qu'il avait été le premier à bien saisir le véritable esprit du péripatétisme.

Les principales bases du système de ce philosophe sont que la forme constitue la seule et unique réalité dans l'univers, qu'elle est aussi la seule et unique substance, qu'elle doit renfermer toutes les qualités qui ont de la réalité, et que la matière n'est autre chose qu'une grandeur négative sur laquelle la pluralité des choses repose d'après cela, sans que l'unité de la substance du monde se trouve détruite. Les principes naturels du sage de Stagyre conduisent sans peine à ces hypothèses. Suivant Aristote, la matière, en sa qualité de simple possibilité, est égale à zéro, par conséquent ni plus, ni moins qu'une grandeur négative : la forme est simple, et,

puisqu'elle seule produit la réalité dans l'univers, l'univers réel doit pouvoir se rapporter tout entier à la forme, c'est-à-dire, à une substance unique du monde. Si Aristote lui-même n'a pas conçu les rapports de la matière et de la forme de la même manière que Césalpin le fit ensuite, il n'y a pas le moindre doute que les idées du philosophe italien ne se trouvent contenues dans l'opinion objective que le sage grec avait des principes de la nature. Césalpin pouvait avec tout autant de facilité se justifier de n'admettre aucune différence réelle entre les attributs et la substance. Les attributs ont ou n'ont pas un fondement objectif. Dans le dernier cas, toute objectivité se trouve convertie en une idée logique, car la substance elle-même fait partie des attributs : opinion à laquelle nous sommes présentement habitués, depuis l'apparition de la philosophie de Kant, lorsqu'on nous berce en même temps de la chose en elle-même égale à zéro, qui paraissait trop paradoxale aux anciens philosophes pour qu'ils crussent pouvoir l'admettre sérieusement. Dans le premier cas, on se demande : Quel est ce fondement objectif de l'attribut ? C'est quelque chose, ou ce n'est rien ; mais, comme ce ne peut pas être rien, il faut nécessairement identifier l'accident avec la substance : et comme, d'un autre côté, la substance ne saurait être un accident, elle doit de toute nécessité avoir des parties constituantes réelles et différentes qui soient les bases des attributs. Les attributs sont donc, sous le rapport objectif, tout aussi bien substantiels que la substance elle-même, et si on les en distingue, si même on les oppose à elle, ce n'est jamais que dans un sens logique. On voit donc évidemment comment Césalpin, raisonnant d'après l'idée objective du système d'Aristote, s'éloigna toutefois à un point extrême non-seulement

du sens littéral de cette doctrine, mais encore des idées subjectives du philosophe de Stagyre.

S'il est facile de trouver dans le péripatétisme primitif lui-même des raisons pour excuser la manière dont Césalpin le conçut, il ne l'est pas moins de réfuter le système qu'il établit sur cette interprétation. On doit convenir avec lui qu'il y a des principes absolus, lesquels ne sauraient être ni définis, ni démontrés, et qui n'ont pas besoin non plus de définition ou de démonstration. Il s'agit maintenant de discuter ce qu'il érige en premiers principes absolus. Césalpin donne ce caractère à la substance avec ses attributs objectifs, sans pouvoir appuyer son assertion des moindres preuves fournies par l'observation, et sans vouloir cependant que son principe absolu soit spéculatif et produit du moi. C'est donc une supposition purement arbitraire et dénuée de tout fondement. Prenant pour guide la conscience subjective, il transporte l'idée de force (âme, vie) à cette substance, ou plutôt il les identifie ensemble, et borne entièrement là toute la substantialité, parce qu'en effet il n'existe pas d'autre document de la réalité que celui qui se trouve dans le moi. Césalpin érigeait objectivement cette substance en âme du monde : seconde supposition arbitraire. Il ne se formait pas une idée moins arbitraire de la matière, en disant qu'elle n'est point substantielle, et qu'elle constitue toutefois le principe de la pluralité. Ici il tombait dans une double contradiction, puisque d'abord il érigeait la matière ou le néant en principe de la pluralité, et qu'ensuite, alliant la substance avec la matière, c'est-à-dire, avec rien, il en convertissait l'unité absolue en une pluralité effective, et en une diversité numérique réelle de substances. Ainsi son système se détruisait de lui-même, non-seulement parce qu'il

était sans fondement et basé sur des assertions arbitraires, mais encore parce que les principes s'en contredisaient réciproquement. Ce ne sont cependant pas là les seules hypothèses dogmatiques que Césalpin se permettait. Outre les attributs substantiels, il admettait encore arbitrairement trois genres différens de substances, dont la substance primitive forme la base, et qui sont : l'une spéculative, éternelle et immobile; l'autre sensible, mobile et éternelle; la troisième enfin sensible, mobile et périssable. Césalpin n'expliquait pas comment la substance primitive qui en constitue la base peut être simultanément spéculative et sensible, éternelle et périssable, mobile et immobile. Cette substance primitive doit mettre les natures inférieures en action, non comme cause motrice, mais comme but : cependant elle doit aussi en former la base; elle est donc dans le même temps parfaite comme chose à désirer, et imparfaite comme chose qui désire, à-la-fois le but et la chose qui aspire au but, simultanément enfin active et passive. Ces contradictions des idées de Césalpin sont trop évidentes pour que j'aie besoin de m'y arrêter plus long-temps. Je ne crois pas non plus devoir m'engager dans la critique des développemens ultérieurs de son système, en particulier de son opinion sur l'espace, de son axiome que les corps légers et les corps pesans peuvent seuls être dans un lieu, en un mot de ses autres assertions physiques, astrologiques, psycologiques et pneumatologiques.

On voit de suite que la philosophie de Césalpin est un véritable panthéisme, et qu'à cet égard elle se rapproche de celle de Spinosa ; mais elle en diffère essentiellement dans ses bases et ses développemens. C'est Spinosa qui a le plus contribué à faire connaître le panthéisme parmi les modernes, de

sorte qu'il est arrivé fréquemment de confond
cette doctrine avec le spinosisme. Bayle lui-mêm
trouva le système de Spinosa non-seulement da
celui de Césalpin, mais encore dans le péripat
tisme, parce que ces deux derniers lui présentaie
les dogmes du panthéisme [1]. Mais il suffit de que
qu'attention pour distinguer les deux premières do
trines l'une de l'autre. Les principes d'où part C
salpin sont tous arbitraires, défaut que ceux d
Spinosa n'ont pas. Le philosophe italien admet abs
lument, et sans autre raison ultérieure, les tro
principes naturels d'Aristote, la matière, la form
et la privation. Il conclut que la substance d
monde est unique, parce que la forme seule e
prime la force et la réalité ; ensuite il suppose l
pluralité des substances, parce que la matière e
le principe de la pluralité ; puis il croit à la varia
tion des substances, parce que la privation est u
principe négatif. De là, l'impossibilité de prouver so
système, ainsi que la contradiction qu'il renferme

[1] « Ses principes (de Césalpin) ne différaient guère de « ceux de Spinosa. » Bayle trouve ensuite avec Parker que Césalpin a très-bien compris Aristote : « N'allez pas croire, « dit-il, que Césalpin ait inventé des principes différens de « ceux d'Aristote ; car, au contraire, il ne doit passer pour « novateur que parce qu'il s'est attaché au sens d'Aristote. « Il a pénétré le fond du système péripatéticien, et l'a sou- « tenu selon le vrai sens du fondateur, et non pas comme « le faisaient les scolastiques, qui, sous la profession de « disciples d'Aristote, n'enseignaient rien moins que ses « dogmes. » Ainsi Aristote était spinosiste avant Spinosa. C'est ce que Bayle soutient expressément, quoiqu'en rapportant les opinions d'autres auteurs : « On a soutenu depuis « peu dans ce pays, dans la préface de quelques livres, que « la doctrine d'Aristote ne diffère pas beaucoup des prin- « cipes de Spinosa. » Bayle n'avait étudié dans leurs sources ni la philosophied'Aristote, ni celle de Césalpin.

qui fait qu'il se détruit de lui-même. Spinosa, au contraire, prenant pour point de départ le principe, inébranlable quant à la nature, que rien ne vient de rien, en concluait une existence éternelle (la substance), et une formation éternelle (l'accidence), qu'il alliait ensemble pour n'en constituer qu'une unité, parce que l'accident n'est pas substance, mais que, ne pouvant toutefois pas provenir du néant, il doit ne faire qu'un avec la substance, et en être simplement un mode. Sans détruire la nature de l'accident, et sans recourir à une matière différente de la forme; il savait accorder la pluralité des phénomènes et de leurs changemens avec l'unité de la substance du monde; au lieu que Césalpin regardait les accidens comme des substances, les érigeait en parties de la substance du monde, et soutenait ainsi une absurdité, de même qu'en choisissant cette voie il rendait philosophiquement impossible l'association de la pluralité des choses et de leurs changemens avec l'unité de la substance du monde, et ne pouvait opérer cette réunion que d'une manière subreptice. Le système de Spinosa repose sur l'idéalisme : celui de Césalpin est, qu'on me permette l'expression, une caricature philosophique, une combinaison bizarre et contradictoire de l'idéalisme et du réalisme, puisque, outre la forme, il admet encore la matière, de manière que l'une ne puisse pas exister sans l'autre, quoique la première soit opposée à la seconde, et que l'une détruise l'autre. Suivant Spinosa, la substance du monde, ou la Divinité, est infiniment étendue par sa pensée infinie, et elle pense infiniment à raison de son étendue infinie, ce qui fait qu'elle devient cause effective et constitutive de la nature corporelle ou spirituelle avec toutes ses modifications, suivant qu'on considère son activité dans l'étendue infinie

ou dans la pensée infinie, malgré que toutes deux, la pensée et l'étendue, de même que les natures spirituelle et corporelle produites par elles, ne soient au fond qu'une seule et même chose. Quant à Césalpin, il ne s'était nullement élevé jusqu'à l'idée de réunir l'existence et la pensée de la substance du monde, ou au moins, il ne l'avait pas conçue avec la clarté et la précision nécessaires. Sa substance du monde, ou sa Divinité, était absolument inerte : elle se contemplait elle-même dans le calme de l'oisiveté; elle était la cause constitutive, et non effective, de l'essence et de l'activité des natures inférieures; elle excitait l'activité de ces dernières comme but, mais elle ne la déterminait pas elle-même. Aussi la cause effective de l'activité dans le monde demeurait-elle inexpliquée, parce que la substance de ce monde ne renfermait que la cause finale : sans parler ici de la contradiction, indiquée précédemment, qu'il y avait à supposer que la substance du monde, dans l'idée de laquelle les natures inférieures doivent cependant être comprises, tendît vers elle-même comme but. La matière, suivant Césalpin, est égale à zéro. Comment son alliance avec la substance peut-elle convertir cette dernière en chose qui désire, de chose désirable qu'elle était auparavant? Comment peut-elle produire les natures inférieures qui diffèrent de la substance pure du monde, et qui sont plus imparfaites qu'elle? Ce petit nombre de traits suffit pour démontrer la différence qui existe entre la philosophie de Césalpin et le spinosisme. Elle deviendra encore plus sensible lorsque je m'étendrai sur les détails historiques de ce dernier système, dans le volume suivant.

A l'époque précisément où Césalpin fixait sur lui l'attention des philosophes par l'originalité du sens qu'il donnait à la doctrine d'Aristote, un des hommes

les plus instruits et les plus spirituels du seizième siècle, François Patrizzi, s'éleva contre lui, et s'attacha, d'une manière spéciale, à combattre l'authenticité des sources où il avait puisé. Ce fut lui qui le premier attaqua la philosophie aristotélique de ce côté. Déjà Jean-François Pic de la Mirandole avait dit que bien des raisons devaient faire douter que plusieurs livres attribués à Aristote fussent réellement de lui, et que, s'il était en effet l'auteur de quelques-uns, on ne pouvait toutefois pas savoir ce qui lui appartenait en propre, et ce qui y avait été ajouté par d'autres. De semblables doutes ne devaient pas manquer de s'élever dès qu'on apprit ce que les anciens, Strabon entre autres, disent du sort que les manuscrits d'Aristote éprouvèrent après sa mort. Ils ne firent que s'accroître à mesure qu'on connut mieux les écrits du sage de Stagyre, les contestations des commentateurs grecs sur leurs titres, leur liaison et leur authenticité, et enfin les notices souvent peu d'accord ensemble qu'on trouve sur ces productions littéraires dans les ouvrages des anciens classiques, notamment de Cicéron, de Diogène de Laërce, d'Aulu-Gelle et de Quintilien. Cependant personne n'avait encore rassemblé tous les faits avérés ou plausibles qu'on peut alléguer contre l'authenticité des écrits d'Aristote et l'importance de la philosophie qu'ils renferment. Les péripatéticiens modernes étaient donc demeurés jusqu'alors à l'abri d'une attaque, dont l'état d'enfance où languissait la haute critique, et celui d'imperfection où se trouvait la connaissance de la littérature classique de l'antiquité, devaient rendre le choc terrible pour eux. Patrizzi osa entreprendre de combattre l'aristotélisme en scrutant avec scrupule son caractère d'authenticité, et il exécuta ce travail d'une manière qui mérite toute notre admiration par

rapport au temps où il vivait. Presque tous ceux qui parcoururent la même carrière depuis cette époque lui empruntèrent la plupart de leurs armes, et les plus redoutables. Malheureusement son animosité contre Aristote même l'induisit à ternir la mémoire de ce grand homme, et dans bien des circonstances il n'est que trop clair que ses jugemens ont été dictés par l'esprit de parti. C'est pour cette raison que sa critique des écrits et du philosophe de Stagyre, bien qu'on n'en ait pas encore, à proprement parler, donné une réfutation complète jusqu'à ce jour, ne produisit toutefois pas l'effet qu'elle aurait pu avoir s'il se fût moins laissé guider par la passion, s'il eût montré plus d'amour pour la vérité, et s'il eût rendu plus de justice à Aristote. Les péripatéticiens exempts de préjugés se voyaient peut-être contraints de donner leur assentiment à quelques-unes de ses assertions, parce que, manquant de connaissances historiques et critiques, ils ne pouvaient lui opposer aucun argument digne d'être reçu. Peut-être la foi aveugle qu'ils ajoutaient au péripatétisme était-elle ébranlée en le voyant conclure de ses recherches qu'Aristote fut un homme pervers, et qu'aucun des ouvrages importans qu'on lui attribue n'est de lui. Mais la haine qui perce à chaque instant dans les écrits de Patrizzi devait le leur faire soupçonner de partialité, et les indisposer contre ses raisonnemens. Ceux qui connaissaient bien la littérature et la philosophie d'Aristote avaient d'autant moins de peine à relever chez lui des jugemens précipités, ou des erreurs de critique et d'histoire, que son ardeur polémique contre le philosophe grec le fit quelquefois tomber dans des fautes de cette nature, et les preuves qu'ils donnaient incidemment dans leurs ouvrages de la fausseté de certains faits allégués dans les siens, engagèrent à se défier de tout l'ensemble

de sa critique. D'ailleurs, la prétendue philosophie d'Hermès et de Zoroastre qu'il voulut d'abord élever sur les débris de celle d'Aristote, et le système de Télésio, par lequel il la remplaça ensuite, n'étaient nullement propres à lui concilier les esprits sages de l'école péripatéticienne.

Nous connaissons les principaux événemens de la vie de François Patrizzi[1] par les détails qu'il a donnés sur lui-même dans l'épître dédicatoire de son livre; mais nous ne savons rien sur l'histoire de son éducation littéraire et philosophique. Il naquit, en 1529, à Clissa dans la Dalmatie. Depuis l'âge de neuf ans jusqu'à celui d'homme fait, il parcourut la Grèce, les îles de l'Archipel, l'Asie-Mineure, l'Espagne et la France, éprouvant de fréquentes disgrâces, et menant un genre de vie qui ne devait pas être très-favorable aux études. À Chypre, il passa plus de sept années dans la misère, existant des travaux pénibles qu'il entreprenait pour les autres, jusqu'à ce qu'enfin le savant archevêque de cette île, Philippe Mozenigo, l'ayant distingué, l'amena avec lui à Venise, qu'il quitta bientôt pour se rendre à Padoue, où commença sa carrière littéraire. Alphonse II, duc de Ferrare, le nomma professeur de philosophie platonique dans le gymnase de Ferrare, à la recommandation d'Antoine Montecatino, et il remplit cette chaire pendant dix-sept ans. Le pape Clément VII, qui avait été un de ses auditeurs, l'appela auprès de lui à Rome, et lui donna une place de professeur public de philosophie avec un traitement considérable. Il mourut en 1577.

[1] On ne doit pas le confondre avec François Patrizzi de Sienne, évêque de Gaëte, et auteur de deux ouvrages très-médiocres : *De regno et regis institutiones*; et *De reipublicæ institutione*.

Le but principal des efforts de Patrizzi fut de remettre en honneur l'étude de la philosophie des nouveaux platoniciens, dont on s'occupait fort peu en Italie depuis le commencement du seizième siècle. Il lui parut nécessaire, pour réussir, de diminuer d'abord l'autorité du système d'Aristote, et de renverser même entièrement cette doctrine, s'il était possible. C'est dans cette intention qu'il publia ses *Discussiones peripateticæ*. Malgré son enthousiasme pour le nouveau platonisme et son aversion pour l'inventeur du péripatétisme, et quoiqu'il ne craignît pas d'émettre hautement ses opinions philosophiques, cependant il savait trop combien les savans étaient alors attachés à Aristote pour ne pas agir avec la plus grande circonspection. Aussi calcula-t-il avec beaucoup d'adresse sa conduite, afin de produire l'effet qu'il désirait obtenir. Les quatre parties dont son livre se compose parurent successivement. La première renferme un tableau fort peu honorable de la vie et du caractère d'Aristote, dont il représente presque tous les ouvrages comme autant de compilations apocryphes. Dans les trois autres, il manifeste plus librement ses opinions proprement dites sur le mérite du système aristotélique. D'abord il assure que Porphyre, Simplicius, Boëce, et Jean Pic de la Mirandole, ayant vainement tenté d'accorder Platon et Aristote ensemble, il va expliquer les écrits du second de ces philosophes, et le concilier non-seulement avec Platon, mais encore avec la plupart des autres sages de l'antiquité. Il espérait intéresser ainsi le public à ses recherches, et parvenir peu à peu à le convaincre du résultat qu'il en tirait.

Les motifs sur lesquels il fondait sa haine contre Aristote sont que ce philosophe vécut plongé dans les débauches de tous genres; qu'il empoisonna son bienfaiteur, Alexandre-le-Grand; qu'il paya Platon

de la plus noire ingratitude; qu'il emprunta sa philosophie à ses prédécesseurs, et qu'il les déprécia cependant tous; mais surtout qu'il nia l'existence de Dieu, la Providence et l'immortalité de l'âme, assertions pour lesquelles il mérite d'être traité et poursuivi comme ennemi de l'Eglise chrétienne. On a peine à croire que Patrizzi, avec sa sagacité et son habileté en critique, ait pu ajouter foi à toutes les accusations calomniatrices intentées par les anciens contre Aristote, sans avoir égard aux faits qui témoignent le contraire, et que sa connaissance parfaite des ouvrages des biographes et des scoliastes du sage Stagyre ne lui permettait pas d'ignorer. Mais sa passion aveugle pour le nouveau platonisme nous donne aisément la clef de cette partialité. Rien ne pouvait mieux contribuer au plan qu'il avait conçu de renverser la philosophie péripatéticienne, que de rapporter tous les bruits déshonorans que les anciens ont répandus sur le caractère d'Aristote. S'il parvenait à rendre ce philosophe méprisable, le public devait concevoir dès-lors une impression défavorable sur le compte de son système, et se trouvait ainsi préparé à l'odieuse critique qu'il comptait donner ensuite de ses écrits et de sa doctrine. L'avantage que les anecdotes scandaleuses de la vie d'Aristote lui offraient pour la réalisation de ses vœux finit même par l'aveugler au point qu'il y ajouta foi. C'est pourquoi il plaça en tête de son ouvrage une biographie d'Aristote, dans laquelle il accumula ce que les anciennes traditions lui imputaient, que ce fût vrai ou non, en y joignant aussi les conclusions que la malignité et la calomnie peuvent tirer des faits les plus innocens [1].

[1] L'exemple suivant prouvera combien Patrizzi envenime les actions les plus innocentes et même les plus libérales

Pour prouver que tous les ouvrages attribués communément à Aristote ne le reconnaissent point pour auteur, à l'exception de deux médiocres dont l'authenticité n'est pas avérée, et de quelques-uns bien évidemment apocryphes, comme par exemple le livre : *De mundo ad Alexandrum* [1], Patrizzi allègua : 1.° l'histoire des manuscrits d'Aristote après la mort de ce philosophe; 2.° le contenu de ces livres qui ne répond pas à ce qu'ils devraient renfermer d'après les titres qu'ils portent, et d'après le témoignage d'autres écrivains; 3.° les contradictions qui existent entre eux; 4.° enfin, les raisons accumulées déjà par divers anciens commentateurs contre l'authenticité de plusieurs, quoiqu'elles aient été combattues et en partie réfutées par d'autres. Cependant il ne voulait pas pousser le paradoxe trop loin, ni surtout donner lieu de conjecturer qu'il n'existe, à proprement parler, pas de philosophie aristotélique; car cette conclusion aurait trop choqué ses contemporains, puisqu'elle aurait toujours permis de demander comment les œuvres d'Aristote avaient acquis la forme qu'elles présentent aujourd'hui, comment il se fait que le style et la marche y sont partout les mêmes, enfin, comment il est possible qu'elles se rapportent à un système

d'Aristote, pour rendre son caractère moral odieux. Dans le testament que Diogène de Laërce nous a conservé, Aristote accorde la liberté à tous ses esclaves, et ordonne à ses héritiers de les affranchir avec honneur. Patrizzi en conclut qu'il s'était livré à la pédérastie avec eux.

[1] *Ad hunc ergo modum de tot aristotelicorum librorum numero soli supersunt quatuor, qui omnem controversiam effugerunt. Ii sunt Mechanica, et libelli tres contrà Xenophanem, contrà Gorgiam et contrà Zenonem.* Patrizzi cherche aussi à démontrer l'authenticité du livre *De mundo ad Alexandrum*, et soutient que c'est celui qu'Alexandre reproche à Aristote d'avoir fait connaître publiquement.

philosophique bien coordonné. Il serait d'ailleurs tombé en contradiction directe avec les invectives dont il accablait Aristote. Il accorda donc qu'à part quelques doutes, on peut croire à l'authenticité des plus importans parmi ceux des ouvrages, attribués à Aristote, où sa philosophie se trouve développée, et que la vraisemblance des livres en particulier est plus ou moins considérable, suivant qu'il est permis d'accorder plus ou moins de croyance au témoignage des disciples et scoliastes grecs d'Aristote, ou à celui d'autres écrivains anciens [1].

[1] *Itaque quod aristotelicorum librorum eversores visi sumus, jam restitutores videamur fluctusque animi compescamur, revocemusque ab exilio Theophrasti aliorumque auditorum testimoniis libros eos, qui re verâ pro Aristotelicis posthàc sint retinendi atque à priore illâ controversiâ eximendi. Hæc itaque testimonia, quorumcunque habere possumus, proferamus, ne celeberrima illa toto terrarum orbe Aristotelis philosophia, novâ ac fortè nimiùm minutâ diligentiâ nobis pereat ac evanescat.* Patrizzi fixe cinq caractères auxquels on peut reconnaître avec plus ou moins de vraisemblance l'authenticité d'un ouvrage d'Aristote. Le premier est le témoignage de Théophraste, quand il dit qu'un livre est réellement du philosophe de Stagyre; le dernier et le moins sûr est la tradition chez les anciens écrivains. Le travail de Patrizzi a encore son mérite aujourd'hui, à raison du grand nombre de faits qu'il renferme pour et contre l'authenticité des écrits d'Aristote. L'auteur explique d'abord la différence qui existe entre les livres acroamatiques et exotériques du philosophe grec, mais assigne un caractère distinctif entièrement faux. Les exotériques sont, suivant lui, ceux qu'Aristote publia pendant sa vie, et les acroamatiques ceux qu'on ne connut qu'après sa mort. Il range parmi ces derniers la Logique, la Physique et la Métaphysique. La véritable distinction consiste en ce que les uns sont philosophiques, et les autres populaires : aussi les exotériques sont-ils presque tous perdus, et la plupart de ceux que nous possédons appartiennent à la classe des acroamatiques. Toute cette matière est encore ensevelie dans une grande obscurité, et elle a besoin de recherches approfondies.

Dans la crainte cependant que les aristotéliciens ne tirassent avantage de cette déclaration, et pour la faire servir au contraire à les mieux opprimer, il prétendit que les livres d'Aristote, tels que nous les possédons aujourd'hui, sont des plagiats et des compilations, souvent sans goût ni jugement, et dont la matière a été puisée dans les écrits des anciens philosophes de la Grèce. Telle est la concorde qu'il établit, dans la seconde partie de son traité, entre Aristote et les anciens philosophes, principalement les pythagoriciens et les platoniciens. Il y ajoute encore, dans la troisième partie, un examen de la discorde qui règne entre le sage de Stagyre et ses prédécesseurs. Là il défend les opinions de ces derniers contre la critique d'Aristote, de manière à le dépeindre non-seulement comme un ignorant en philosophie, mais encore comme un sophiste qui ne réfuta pas le moins du monde ses devanciers. L'ouvrage se termine par une diatribe passionnée contre le système aristotélique original, spécialement contre les principes de la nature, et les dogmes de l'éternité du monde et de son mouvement, de la nature du ciel, des sphères célestes, du commencement et de la cessation des phénomènes, etc. Je ne puis m'engager dans les détails de la marche que Patrizzi observa pour prouver qu'Aristote est plagiaire, glossateur inhabile et malveillant des autres philosophes, et inventeur d'un naturalisme absurde. Ses argumentations roulent toutes, soit sur quelques passages rapportés textuellement et traduits des ouvrages de ses prédécesseurs, qu'Aristote a, suivant lui, copiés, faussement interprétés ou mal jugés, soit sur divers passages de ce philosophe lui-même, afin de démontrer combien il est inconséquent dans ses conclusions, et en contradiction avec lui-même. Je ne

pourrais donc les développer davantage sans devenir trop prolixe. Je me contenterai de faire observer d'une manière générale qu'un très-grand nombre de citations d'Aristote, de ses scoliastes grecs et des autres anciens écrivains, sont présentées, par Patrizzi, décousues, sans liaison avec ce qui précède et suit, et toujours de la manière la plus favorable à ses assertions, de sorte qu'elles ne prouvent souvent rien de ce qu'elles devraient démontrer, et qu'on ne doit point ajouter foi aux faits que l'auteur rapporte, avant d'avoir consulté les sources elles-mêmes. Au reste, une singularité littéraire bien remarquable, c'est que, malgré la haine qu'il portait à Aristote et à sa philosophie, Patrizzi publia cependant une traduction latine du commentaire de Jean Philopon sur sa Métaphysique.

S'il mit un zèle incroyable à démontrer l'impureté des sources du péripatétisme et la fausseté de ce système lui-même, il ne travailla pas avec moins d'ardeur à répandre et à propager l'étude de la philosophie des nouveaux platoniciens, telle principalement qu'on la trouve dans les prétendus ouvrages de Mercure Trismégyste et de Zoroastre. C'est pourquoi il publia ces livres, entre autres, les Oracles de Zoroastre, les écrits d'Hermès, ceux d'Asclepius, et la *Mystica Ægyptiorum et Chaldæorum philosophia*, *à Platone voce tradita*, *ab Aristotele excerpta et conscripta*, *ingens divinæ sapientiæ thesaurus*, en quatorze livres : ajoutant à ces productions quelques traités, tant sur la philosophie mystique, que sur la doctrine exotérique de Platon et d'Aristote. Ces derniers ont pour titre : *Plato exotericus* et *Aristoteles exotericus*. Patrizzi y insista dans le même temps sur le contraste existant entre les dogmes que les deux philosophes

professaient ouvertement, mais qui n'expriment pas leur conviction intime, puisqu'ils tenaient leurs véritables opinions cachées au vulgaire. A la fin du livre il signale quatre points à l'égard desquels le platonisme exotérique s'accorde avec le christianisme, au lieu que le système d'Aristote le contredit directement sous tous les rapports. Ainsi, par exemple, Platon admet un Dieu, qui est le père de l'univers, le plus simple de tous les êtres, le souverain bien, la sagesse suprême, le Créateur tout-puissant de toutes les choses qu'il a tirées du néant, le conservateur et le régisseur de toutes les créatures, etc. Aristote, au contraire, suppose un moteur suprême du monde, ayant sous ses ordres une foule de moteurs des sphères célestes inférieures, par conséquent, non pas une monarchie, mais une polygarchie, ou plutôt une anarchie de l'univers. Il ne reconnaît pas Dieu pour le père, le transforme en un animal vivant, et ne veut pas qu'il soit le souverain bien. La Divinité a chez lui l'intelligence, mais elle ne s'occupe que des choses générales, et elle ignore les individualités. Sa puissance est absolument limitée au mouvement des sphères célestes. La matière qu'elle meut est éternelle. Elle n'a qu'une Providence générale, et point de Providence spéciale. Suivant Platon, Dieu a produit l'âme humaine; celle-ci est elle-même une forme divine et immortelle, que la mort sépare du corps : elle a pour destination de s'assimiler à Dieu, en sorte qu'un jour les âmes des bons se réunissent à la Divinité, et celles des méchans sont punies. D'après Aristote, l'âme est la forme du corps physique; elle est mortelle, et inséparable de la matière; la destination de l'homme se borne à la vie de ce monde; il n'y a ni récompenses pour les justes, ni châtimens pour les mé-

chans, après la mort. On voit combien Patrizzi tordait le sens du platonisme pour le mettre en accord avec le christianisme, et pour faire mieux ressortir le contraste qui se remarque entre le système d'Aristote et cette religion. Sa fausse interprétation des dogmes de Platon est encore plus sensible dans plusieurs autres propositions qu'il attribuait au philosophe grec, et que je me dispense de rapporter ici, afin d'éviter la prolixité.

Patrizzi ne jugea pas suffisant d'avoir déprécié la philosophie aristotélique, vanté celle des nouveaux platoniciens, et fait connaître les prétendus ouvrages d'Hermès et de Zoroastre. Dans l'épître dédicatoire de sa *Nova de universis philosophia*, il pria solennellement et ouvertement le pape Grégoire XIV de bannir de toutes les écoles et académies catholiques la philosophie d'Aristote, qui enseigne l'athéisme le plus impudent, et qui ne s'est introduite au moyen âge que par suite de l'ignorance. Il invita l'évêque de Rome à ordonner que les ouvrages des platoniciens, en particulier ceux de Mercure, d'Asclepius et de Zoroastre, dont il lui dédia son édition, fussent enseignés publiquement, et surtout dans les écoles des Jésuites à cause du zèle ardent avec lequel cette compagnie travaillait à défendre la croyance catholique. Une pareille mesure influerait de la manière la plus heureuse sur la religion, et ramènerait les protestans dans le giron de l'Église romaine. L'enthousiasme perçait trop clairement dans cette supplique pour qu'elle excitât le Pape à remplir les vœux de Patrizzi, d'autant plus que le péripatétisme comptait encore à la cour de Rome un très-grand nombre de partisans, parmi lesquels se trouvaient plusieurs apologistes remplis d'esprit et de talens, qui n'épargnaient pas le mysticisme des nouveaux platoniciens et des cabalistes.

La *Nova de universis philosophia* [1], que Patrizzi mit en tête des écrits d'Hermès et de Zoroastre, est un tissu bizarre d'idées empruntées aux nouveaux pythagoriciens, aux nouveaux platoniciens, ainsi qu'aux cabalistes, et d'hypothèses tirées de Bernardin Télésio, dont je parlerai bientôt plus au long. C'est par l'amalgame de ces dernières avec les autres que le système de Patrizzi diffère de celui de Ficin, auquel il ressemble d'ailleurs beaucoup, et de celui de Télésio, qui raisonnait uniquement en physicien, et auquel le mysticisme était étranger. On y trouve quelques beaux rêves, vivement exprimés, et attrayans pour l'imagination; mais c'est là aussi son seul mérite, et l'esprit philosophique n'en retire d'autre fruit que d'apprendre à ne pas se confier aux ailes de l'imagination. Il se divise en quatre parties, la *panaugie*, la *panarchie*, la *pampsychie* et la *pancosmie*, d'après les quatre objets dont il traite, et qui sont : la matière substantielle, les principes, l'âme, et enfin les lois, l'harmonie et la disposition de l'univers.

Patrizzi regardait la lumière comme la matière substantielle de tout ce qui existe; aussi donnait-il le nom de *panaugie* à la recherche qu'il faisait de sa nature, d'après ses différens degrés de perfection. Il fondait cette opinion sur ce que les sens sont la source immédiate de la connaissance que nous avons des choses, que la vue est le plus noble de tous les sens, et que la lumière en est l'objet aussi-bien que la condition nécessaire. La philosophie doit donc

[1] Tessier traduit à tort ce titre par *Nouvelle philosophie des universaux* dans ses Eloges des hommes savans. Bayle, qui n'avait cependant pas lu l'ouvrage de Patrizzi, ne peut pas croire qu'il y soit question des universaux, et pensé avec raison que la traduction est fausse.

étudier avant tout la nature de la lumière, et s'élever ainsi jusqu'à la connaissance de celui qui en est le père. D'après cette supposition, la *panaugie* traite de la lucidité, de la transparence des corps, des rayons, de la lumière proprement dite, de l'ombre, de la lumière dans l'air, de la lucidité et de la lumière au-delà du ciel, de la lumière immatérielle, et de la source de toute lumière. Considéré sous le point de vue de la *panaugie*, l'univers est un ensemble d'essences lumineuses qui émanent de la lumière primitive, et qui parcourent un nombre infini de degrés de pureté et de perfection jusqu'aux ténèbres; ou bien la spéculation commence en sens inverse à la lucidité ordinaire, et, s'élevant graduellement d'une nature lumineuse à une autre supérieure, arrive enfin à la lumière primitive la plus pure, la plus majestueuse et la plus parfaite.

La *panarchie* s'occupe préalablement des questions suivantes : Y a-t-il une chose première dans l'univers ? Y a-t-il un principe de toutes les choses ? Peut-il exister plus d'un principe ? Patrizzi n'admettait qu'un seul principe, qui renferme toutes les choses, et d'où elles émanent toutes; mais ce principe devient triple : l'unité est génératrice, et ne peut engendrer à elle seule que le duel, auquel elle s'unit ensuite pour donner naissance à la Trinité. C'est ainsi que Patrizzi conciliait ensemble la philosophie et le dogme chrétien de la Trinité. Il se défendait par un anathême de toutes les objections que la philosophie profane pouvait élever contre lui. *Nemo igitur peripateticus, nemo epicureus, nemo stoicus, nemo denique è quâvis scholâ impius philosophus, templum hoc sanctissimum aut adeat, aut ineat, nisi priùs se ritè purgarit et expiarit. Et ita expiabitur, si animæ suæ sinceritatem restituat. Reddet autem eam sinceram, si ab eâ venenum suæ sectæ dog-*

matum imbibitum abluat aut abradat. In impiam enim animam non intrabit sapientia, quæ sequitur, divinissima. Les séries des êtres naturels émanent de la Sainte-Trinité avec des degrés différens de perfection. C'est pourquoi Patrizzi parcourait successivement les unités divines, l'essence, la chose, la vie, l'intelligence, Dieu comme auteur de l'intelligence, les esprits créés, les esprits qui servent la Divinité, les qualités de Dieu, sa présence partout, son éternité, et enfin la création du monde. Voici les degrés qu'il établissait entre les êtres naturels, en partant du point de vue de la *panarchie.* L'éternité produit le vrai, le vrai engendre le bon, le bon donne naissance au principe, et le principe est la source de l'un. Le vrai, le bon, le principe et l'un ne font qu'un, et toutes les choses en proviennent: de l'un provient l'unité première, qui, jointe à lui, donne lieu à la Trinité : de l'unité première naissent toutes les unités, de celles-ci les essences, des essences les vies, des vies les principes raisonnables ou les esprits, des esprits les âmes, des âmes les natures, des natures les qualités, des qualités les formes, et enfin des formes les corps. Cette échelle des êtres ne laisse pas le moindre doute sur l'analogie des idées de Patrizzi avec celles de Ficin.

La *pampsychie* s'occupe de l'âme dans la nature corporelle qui est vivifiée, dominée et régie par elle, ainsi que le but final de l'univers l'exige. L'âme tire son origine des esprits raisonnables; et, quoiqu'elle occupe un degré au-dessous d'eux, cependant elle ne dément pas sa source. Patrizzi prétend qu'il n'y a pas d'âme absolument irraisonnable, et assure que l'instinct des animaux, ainsi que l'harmonie qui règne dans les actions vitales des plantes, reconnaissent pour cause l'âme raisonnable qui les habite. L'âme présente autant de différences numériques

qu'il y a de substances; mais, outre les créatures animées individuelles, il y a encore une âme du monde, qui régit tout l'ensemble des choses terrestres, célestes et sur-célestes.

Enfin la *pancosmie* traite de l'espace physique, de l'espace mathématique et des qualités de tous deux, de la lumière, de la chaleur et de l'émanation primitive, de l'empyrée, de l'éther, du ciel et de son mouvement circulaire, du nombre des cieux, de l'union de l'air avec le ciel, de la nature des étoiles, de la voie lactée, du soleil et de la lune, de l'influence que les astres exercent sur la terre, des élémens, des causes du flux et reflux, du lieu et de la substance de la terre. C'est principalement dans cette partie de sa doctrine, que Patrizzi a introduit les hypothèses de Télésio. Il se contenta de les assimiler davantage avec ses propres idées, qu'il chercha à démontrer et à consolider par leur secours, aussi-bien que par celui des dogmes empruntés aux ouvrages des nouveaux platoniciens, des cabalistes, de Zoroastre et d'Hermès Trismégiste. Il en profita d'autant plus volontiers, qu'elles sont en opposition directe avec la physique d'Aristote; car sa nouvelle philosophie de l'univers n'est pas moins remplie que ses autres écrits d'invectives et de discussions polémiques contre le sage de Stagyre.

Le nouvel essai de physique que Télésio tenta mérite de nous arrêter, tant par lui-même, qu'à raison des éloges dont Patrizzi le combla. Télésio ou Télésino naquit, en 1508, à Cosenza, dans le royaume de Naples, d'une famille noble et illustre. Il fit ses premières études à Milan, sous un de ses oncles, Antoine Télésio, homme fort instruit, à qui Charles-Quint confia dans la suite l'éducation de son fils Philippe II. Télésio dut aux leçons de cet oncle habile la correction de son style latin et la précision

rhétorique de ses idées. Antoine ayant été appelé, en 1525, à Rome pour occuper une place de professeur dans le gymnase de cette ville, Télésio l'y accompagna, et il y demeura même après l'époque où cet oncle la quitta, ayant obtenu un bénéfice dans sa patrie. A la prise de Rome par le duc de Bourbon, en 1527, il fut pillé par des soldats, maltraité et jeté en prison. La liberté lui ayant été rendue, il alla à Padoue, où il s'adonna d'une manière particulière à la philosophie et aux mathématiques. La physique d'Aristote lui paraissait dès-lors si peu satisfaisante, qu'il déclarait ne pas concevoir comment un si grand nombre d'esprits excellens, et jusqu'à un certain point même toutes les nations civilisées, avaient pu ajouter, pendant tant de siècles, une foi aveugle à Aristote, dans les ouvrages duquel se trouvent autant d'erreurs grossières. Après avoir terminé ses études, il revint à Rome, et s'y fit tellement aimer, que le pape Paul IV lui offrit l'archevêché de Cosenza; mais il refusa cette dignité, et l'abandonna à son frère Thomas, pour pouvoir se livrer plus tranquillement à ses études. Ce ne fut que fort tard qu'il écrivit ses livres *De naturâ rerum juxta propria principia*, dont les deux premiers parurent à Rome, en 1565. Ils y firent une sensation prodigieuse, et réussirent tellement qu'on engagea Télésio à quitter sa solitude littéraire pour aller enseigner la philosophie de la nature à Naples. Il établit dans cette ville une société savante, ayant pour but de perfectionner la physique, et de renverser celle d'Aristote, dont il croyait les principes erronés. Pendant son séjour à Naples, il vécut avec Ferdinand Caraffa, duc de Nucérie, qui l'aimait personnellement beaucoup. Le mépris qu'il affectait pour la philosophie d'Aristote lui attira, aussi-bien qu'à l'académie télésine, dont il était le fondateur, la haine

et les persécutions des moines, qui lui firent éprouver des désagrémens de toutes espèces. Voulant enfin se délivrer des peines continuelles qu'ils lui causaient, il se détermina, quoiqu'avancé en âge, à retourner dans sa patrie, où il mourut en 1588. Après sa mort, ses écrits furent signalés dans l'*Index librorum expurgatorius*, et, en conséquence, prohibés jusqu'à ce qu'ils eussent été châtiés [1].

Les principaux dogmes de la cosmologie de Télésio sont les suivans : Il y a trois principes de toutes les choses existantes, deux incorporels et actifs, et un troisième corporel, sur lequel les deux autres agissent. Les deux premiers sont la chaleur et le froid, l'autre est la matière. La chaleur est naturellement mobile : en vertu même de sa nature et de sa dignité elle précède le mouvement dans le temps, et elle en est la cause. Le froid, au contraire, est immobile. C'est le froid qui détermine la terre avec ses qualités, et la chaleur donne naissance au ciel, au soleil et aux astres. Les deux principes immatériels et actifs ont besoin d'une substance corporelle, qui donne un objet à leur activité, et qui l'entretienne. Cette substance est la matière. La matière n'aug-

[1] La seconde édition du livre de Télésio vit le jour à Naples, en 1570. L'auteur ajouta, en 1586, à la troisième, également publiée à Naples, les sept autres livres qui ne se trouvent pas dans les deux précédentes. Après sa mort, un de ses amis, Antoine Persius, publia ses *Varii de naturalibus rebus libelli, quorum alii nunquam anteà excusi, alii meliores facti prodeunt*, à Venise, en 1591. Cette collection renferme les traités suivans : *De cometis et lacteo circulo ; De his, qui in aere fiunt ; De iride ; De mari ; De coloribus ; Quod animal universum ab unicâ animæ substantiâ gubernetur ; De usu respirationis, De somno*. Les livres *De his qui in aere fiunt, De mari* et *De coloribus* avaient déjà été imprimés dans la seconde édition de l'ouvrage *De rerum naturâ* ; mais ils sont ici augmentés et corrigés.

mente ni ne diminue jamais dans l'univers. Elle est absolument inerte, invisible, et noire de sa nature. Au reste, elle est impressionnable pour l'action des deux principes immatériels. Ces principes actifs ont le pouvoir non-seulement de s'accroître sans cesse, et de s'étendre en tous sens, mais encore de se combattre éternellement, et de se chasser mutuellement de leur place. En outre, ils possèdent celui de sentir et de connaître leurs propres actions, de même que l'impression qu'ils exercent l'un sur l'autre. C'est de ces principes opposés que les deux principaux et premiers corps de la nature, le ciel et le soleil, tirent leur origine. Les choses secondaires proviennent des modifications multipliées à l'infini que le soleil imprime à la terre. La mer est sortie de la terre, et elle en naît encore journellement. Les différentes natures et dispositions que les choses naturelles possèdent, et qui les distinguent les unes des autres, dépendent des différentes forces par lesquelles la chaleur agit, ainsi que des intervalles et des rapports dans lesquels les choses se trouvent; car le froid interrompt et affaiblit l'action de la chaleur dans les intervalles qui séparent cette dernière des choses. Cependant il est impossible de reconnaître et d'indiquer avec une parfaite précision ces rapports de la chaleur à la matière. La chaleur occupe dans le ciel une place fixe particulière, où elle est, pour ainsi dire, en repos et en sûreté, et absolument à l'abri des attaques du principe opposé, le froid. De même, le froid pur et absolu a pour demeure propre l'intérieur de la terre, au-dessous de l'abîme des mers, où il se trouve également en repos et en sûreté, parce que l'action de la chaleur céleste ne peut point pénétrer jusque-là. La terre a quatre qualités principales, le froid, l'ombre, la densité et le repos. Les deux principaux corps, le

ciel et la terre, sont immobiles dans leurs parties internes; mais les extérieures ne cessent d'être en conflit les unes avec les autres. De ce conflit, qui n'éprouve jamais d'interruption, et qui s'opère, à proprement parler, dans l'espace compris entre le ciel et la terre, résultent les différens corps que la terre entretient et nourrit. Les corps sont engendrés plus ou moins chauds ou froids, et ils acquèrent une nature semblable, suivant que le principe le plus fort obtient une victoire plus ou moins prononcée sur le plus faible. Le ciel et les corps célestes sont formés de la chaleur suprême et de la matière la plus subtile. Le ciel et les étoiles ont un mouvement qui leur appartient en propre, qui change cependant quelquefois, mais dont aucune intelligence ni aucun génie ne sont la cause. Le ciel est lumineux de sa nature, aussi-bien que les étoiles, quoique celles-ci diffèrent beaucoup les unes des autres. Les animaux qui habitent la terre sont, les uns parfaits, les autres imparfaits. Les premiers jouissent aussi de la faculté de connaître, comme les hommes. Dieu communique l'âme à l'homme au moment où il est engendré. Cette âme, forme du corps entier, est cependant elle-même incorporelle et immortelle. Les plantes ont aussi des âmes, mais d'une nature plus grossière que celles des animaux.

Télésio faisait donc provenir la nature entière des efforts mutuels de la terre et du ciel pour se surpasser et s'assimiler, efforts d'où résulte entre eux un conflit qui ne souffre jamais la moindre interruption, mais qui ne mène jamais non plus ni l'un ni l'autre à son but. Ces efforts se manifestent par l'activité de la chaleur, par la disposition de la matière, et par l'affaiblissement de l'une ou de l'autre, suivant que la chaleur ou le froid l'emporte. Ils se manifestent aussi par l'activité du froid, la disposi-

tion de la matière, et l'affaiblissement de l'un ou de l'autre, selon que le froid ou la chaleur prédominent. Télésio expliquait plus amplement comment la chaleur peut imprimer des modifications infinies à la matière, d'après les différences de sa force, et d'après la disposition de cette même matière. Comme je n'ai d'autre intention que de donner un aperçu général du caractère de son système de la nature, je crois ne devoir pas entrer dans les détails de ces développemens ultérieurs. Une grande partie du livre *De rerum naturâ juxta propria principia* est employée à combattre et à réfuter les principes naturels admis par Aristote, quoique le système de Télésio soit aussi-bien un naturalisme que celui du philosophe grec, et qu'il conduise aux mêmes conclusions par rapport à Dieu, au libre-arbitre et à la morale. Télésio ne combine pas philosophiquement la doctrine de Dieu et la morale à sa cosmophysique, quoiqu'il admette toutefois que la Divinité crée l'âme à chaque nouvel homme qui vient à être engendré. Mais cette hypothèse était tellement hyper-physique pour un physicien, qu'on a peine à se persuader qu'il y ait sérieusment ajouté foi. Le peu qu'on trouve, dans le neuvième livre, sur les passions, les vertus et les vices est parfaitement conforme à l'esprit du naturalisme, quelle que soit d'ailleurs la manière religieuse dont Télésio s'exprime en différens endroits.

Le système de Télésio paraît ingénieux, lorsqu'on considère l'état d'imperfection où se trouvaient alors la physique et surtout l'astronomie; mais par lui-même il est absolument insoutenable, ainsi que Bâcon de Vérulam l'a déjà démontré, en s'appuyant de plusieurs raisons excellentes. 1.° Télésio reprochait avec amertume à Aristote d'avoir érigé en principes de la nature de pures abstractions, comme la matière, la forme et la privation; mais sa matière, sa chaleur

absolue et son froid absolu, considérés en eux-mêmes comme principes primordiaux, ne sont pas non plus concevables, et se rangent par conséquent dans la classe des simples abstractions. Télésio n'eut que le mérite indirect d'attaquer le premier l'autorité du système naturel d'Aristote, et d'en essayer un nouveau, démarche qui eut plus tard des résultats très-avantageux pour la physique, mais qui ne peut servir en aucune manière de recommandation à sa propre doctrine. 2.° Si on prétendait admettre que la chaleur et le froid sont les principes réels des phénomènes, ce n'en serait pas moins une supposition entièrement arbitraire que leur opposition et leur conflit. Comment prouver le contraste entre la chaleur et le froid? Car on ne peut déterminer ni le plus petit degré de chaleur après lequel la chaleur cesse et le froid commence, ni le plus petit degré du froid, puisque la chaleur et le froid dépendent de sensations subjectives, et que ce qui est froid pour l'un a au contraire une chaleur insupportable pour l'autre, comme il arriva, par exemple, à Mungo-Park en Afrique, où il vit les nègres trembler de froid pendant que la température de l'air lui semblait fort élevée, puisque enfin l'existence objective de la chaleur et du froid est problématique. 3.° La matière, dans le système de Télésio, est égale à zéro: c'est une chose absolument indéterminée et réellement indéterminable; en conséquence ce n'est, à proprement parler, rien. Télésio prétendait que la chaleur et le froid sont des principes actifs et incorporels. On ne saurait donc concevoir comment l'action de cette chaleur et de ce froid, qui ne sont point corporels par eux-mêmes, sur la matière, qui n'est également pas un corps, parvient à produire un monde corporel. 4.° Enfin le système de Télésio est en contradiction évidente avec l'observation, et c'est

là le principal argument que Bâcon lui oppose. La guerre du ciel, du soleil et des astres, où le principe de la chaleur siége, et qui remplissent l'espace immense de l'univers, contre la terre, que le principe du froid habite, et qui n'occupe qu'un point dans l'univers, est tout-à-fait inégale et disproportionnée, ainsi que le Chancelier le fait remarquer. C'est la guerre d'une puissance infiniment grande contre une puissance infiniment petite, et on ne comprend pas non-seulement comment cette dernière n'est point écrasée, mais encore bien moins comment elle peut soutenir le choc avec avantage, et être tout aussi souvent victorieuse que son adversaire. D'ailleurs il est contraire à l'observation que l'action du froid se propage jusqu'au soleil et jusqu'aux astres, et que la lutte entre le froid et la chaleur s'effectue dans l'intervalle qui sépare le soleil de la terre, pendant que cette chaleur absolue et ce froid absolu demeurent en repos dans l'intérieur du soleil et de la terre. En outre, il se passe chez les créatures vivantes et les choses privées de vie des actions qu'on ne peut absolument point rapporter à la chaleur et au froid comme principes, de sorte que ces principes ne fournissent pas une explication complète et satisfaisante de l'ensemble des phénomènes naturels.

On croit communément que Télésio a tiré son système entier, ou au moins les principales bases de sa doctrine, de Parménide, en sorte qu'on le considère comme le restaurateur de la philosophie de cet ancien Grec. Brucker pense qu'on doit partager le sentiment de Bâcon, qui conjecturait que le traité *De primo frigido* de Plutarque avait servi de source historique à Télésio. En effet, le contenu de ce livre présente quelques traits d'analogie avec sa doctrine; mais on remarque en même temps une dissidence si essentielle que rien n'autorise à regarder l'ouvrage

de Plutarque comme la base des idées du philosophe napolitain. Chez Plutarque, la chaleur et le froid sont les deux seuls et uniques principes de la nature: ils sont matériels, et opposés l'un à l'autre comme substances matérielles. Au contraire, chez Télésio, leur nature est incorporelle, et il existe indépendamment d'eux, un troisième principe, la matière, sur laquelle leur activité s'exerce pour donner naissance au monde physique. D'ailleurs, cette activité du froid et du chaud, qui constitue la nature, est déterminée d'une manière totalement différente par Plutarque et par Télésio. Le système de ce dernier s'éloigne encore bien davantage de celui de Parménide. Si Télésio a emprunté quelque chose au philosophe grec, ce furent simplement les idées de la chaleur et du froid considérés comme principes généraux de la nature; mais un semblable rapport ne suffit pas, à beaucoup près, pour identifier les deux systèmes. On ne trouve dans celui de Télésio aucune trace du panthéisme pur que Parménide professait. D'ailleurs, Télésio était bien éloigné de connaître les fragmens épars de la doctrine de Parménide aussi complétement que nous, et assez pour concevoir l'idée de la rétablir. Mais on voit clairement que, malgré qu'il fût l'ennemi d'Aristote, il adopta cependant quelques unes de ses idées. Tel est entre autres le conflit des principes par rapport à un troisième, conflit qu'il suppose être une condition nécessaire pour que la nature puisse se former. Son idée de la matière n'est pas moins conforme à celle d'Aristote. A l'égard des principes, il ne s'écarta du philosophe de Stagyre qu'en remplaçant la forme et la privation par la chaleur et le froid. Les développemens et les applications de son système renferment davantage d'idées qui lui appartiennent en propre.

Claude-Guillermet de Bérigard avait le même

but que Patrizzi et que Télésio. Comme eux il cherchait à renverser la philosophie naturelle d'Aristote; mais il suivit une marche différente. Je ferai connaître ici son histoire et ses opinions, quoiqu'il ne soit né que vers la fin du seizième siècle, probablement en 1592 [1], et que par conséquent il appartienne à la première moitié du dix-septième. Il était fils de Pierre de Bérigard, médecin à Moulins en France, fit ses études à Aix, y prit le titre de docteur en philosophie et en médecine, se rendit ensuite à Paris pour y continuer ses études, et fut quelque temps après appelé à Florence, en qualité de secrétaire intime, et sans doute aussi de médecin de Catherine de Lorraine, femme du grand-duc de Toscane. Il enseigna la médecine et la philosophie à Pise depuis l'année 1620, et à Padoue depuis 1640. Il mourut dans cette dernière ville, en 1668, ayant atteint un âge très-avancé.

Parmi ses ouvrages, le plus célèbre est son *Circulus Pisanus*, dédié au duc Ferdinand II, et à d'autres personnages de la famille des Médicis qui l'honoraient de leur amitié. Ce livre est un examen philosophique et critique des opinions qu'Aristote a émises dans ses traités : *De physicâ auscultatione*,

[1] On ignore le temps précis de sa naissance. Suivant Nicéron, il naquit en 1578, et mourut en 1663; mais une lettre de Georges-Jérôme Welsch à Jean-André Bose nous apprend qu'il vivait en 1667, et qu'il était encore, à cette époque, en état de collationer des manuscrits grecs pour ses amis. Le fait serait peu croyable en admettant l'opinion de Nicéron, puisqu'alors il eût été âgé de près de quatre-vingt-dix ans. On doit donc présumer qu'il naquit plus tard, et, suivant l'inscription rapportée par Brucker, qui se trouvait au bas de son portrait, en tête d'une édition du *Circulus Pisanus*, datée de 1643, il était, à cette époque, âgé de cinquante et un ans.

De cœlo, *De ortu et interitu*, *Meteorologicâ*, et *De animâ*. Bérigard était ennemi du philosophe de Stagyre; il s'efforça d'élever le système cosmophysique de la secte ïonienne au-dessus du péripatétisme; il chercha donc à établir aussi un naturalisme, mais qui est problématique, et qui présente un autre caractère. Le titre de *Circulus* qu'il donna à son ouvrage est tiré de la forme dialoguée dont il fit choix avec intention. Charilaüs et Ariste sont les interlocuteurs. Le premier défend les assertions péripatéticiennes, et l'autre, représentant Bérigard, celles des anciens physiciens. Ce n'est toutefois pas le système d'un seul partisan de la secte ïonienne, d'Empédocle, de Démocrite ou de tout autre, qu'il soutient; mais il s'érige en éclectique des opinions de tous, accordant cependant la préférence à celles d'Anaximandre et d'Anaxagore. Un des principaux argumens qu'il allègue en faveur de la cosmophysique des Ioniens, c'est qu'elle se concilie mieux que celle d'Aristote avec la théologie chrétienne [1]. Cette circonstance démontre, ainsi que Brucker le prouve fort au long contre Parker et autres qui accusaient Bérigard d'être intérieurement sectaire de l'athéisme, que son intention n'était pas d'enseigner le naturalisme des Ioniens comme le véritable système philosophique, mais de mettre au grand jour celle des philosophies naturelles qui s'accorde

[1] Les principaux reproches que Bérigard faisait au péripatétisme par rapport à la théologie positive, ont trait à l'éternité de la matière et du monde, à l'idée de Dieu qui ne pense que lui-même, agit nécessairement et sans liberté, et n'a d'autre force ou qualité que le mouvement du monde, aux intelligences dont la raison active est la dernière, et à l'opinion d'une âme commune au genre humain entier. Cette dernière assertion n'appartenait pas à Aristote, mais elle était d'Averrhoës.

le mieux avec la croyance religieuse, et qui fut plongée dans l'oubli par l'autorité d'Aristote, ou ne put au moins pas se relever tant qu'on n'eut point réfuté le péripatétisme. Il adopta le système des atomes, corpuscules primitifs, élémentaires et infiniment petits, qui n'existent pas de toute éternité, comme les inventeurs de l'atomisme le supposaient, mais qui ont été créés immédiatement par Dieu, et dont la combinaison ainsi que la séparation expliquent l'origine, les mutations et la cessation des phénomènes de la nature. Il croyait ces atomes plus convenables pour servir à l'explication de la nature que la matière primitive d'Aristote, qui est une idée vide de sens, et une pure abstraction. Il n'était non plus rien moins que défenseur absolu du naturalisme des Ioniens; car il convenait de leurs erreurs, les blâmait, et admettait en dernier résultat que la seule véritable cosmogonie est celle de Moïse. On ne peut assurer s'il émettait sérieusement cette opinion, ou s'il ne la prenait que comme un masque d'orthodoxie pour faire voir qu'il s'en référait à la croyance religieuse, car on a sujet de suspecter les déclarations, même les plus claires et les plus précises, des philosophes italiens du seizième et du dix-septième siècles. Au reste, si Bérigard ne pensait pas d'une manière entièrement orthodoxe, on ne peut pas dire cependant qu'il était aussi partisan du naturalisme et de l'athéisme dogmatiques que Parker et autres le prétendent. Au contraire, on doit le considérer plutôt comme un sceptique. Ses personnages exposent et discutent réciproquement les argumens d'Aristote et des atomistes. Il accorde un plus grand poids aux raisons de ces derniers, sans les croire cependant décisives, et sans prétendre que le système qui les renferme soit exempt d'erreurs. Il dit avoir quelquefois allé-

gué, à l'appui de l'atomisme, des preuves inconnues aux anciens, mais ne l'avoir fait que dans l'intention de contribuer aux progrès de la science, et de perfectionner les raisonnemens philosophiques, sans avoir pour but de donner un nouveau degré de force au système, comme si c'était le sien propre. De pareilles recherches, avoue-t-il franchement, nous font voir à la fin non-seulement que nous ne savons rien sur l'essence et les causes de la nature, mais encore que nous n'apprendrons rien à cet égard tant que nous serons renfermés dans les étroites limites de la mortalité. Le scepticisme était donc jusqu'à un certain point le résultat que Bérigard tirait de ses travaux, et on peut très-bien accorder avec cette idée sa croyance à la vérité de la cosmogonie mosaïque, que le christianisme adopte comme une doctrine révélée par Dieu. Quoi qu'il en soit, il sut faire connaître sa philosophie naturelle avec tant d'art, d'habileté et d'ambiguité, que ses contemporains, et même les surveillans de l'orthodoxie religieuse, loin de trouver la moindre proposition choquante dans le *Circulus Pisanus*, le jugèrent au contraire très-favorablement, et en rendirent un témoignage fort honorable.

Outre ceux qui attaquèrent le système d'Aristote, soit dans des vues philosophiques, soit à cause de son contraste avec la croyance religieuse, il y eut encore, au seizième siècle, plusieurs savans qui lui reprochèrent l'influence funeste qu'il exerçait, suivant eux, sur le développement de la raison et du goût. Un des plus connus est Marie Nizolius, devenu peut-être moins célèbre par son propre mérite que par l'édition nouvelle de ses ouvrages philosophiques que Léibnitz trouva convenable de publier par la suite. Nizolius, natif de Bruxelles, était plus littérateur et humaniste, que philosophe et versé dans

la connaissance de l'ancienne philosophie. L'ardeur avec laquelle il s'occupait de la latinité classique, à l'égard de laquelle on commençait alors à affecter un purisme qui ne permettait pas d'employer d'autres mots que ceux dont Cicéron et ses contemporains s'étaient servis, lui donna occasion de rassembler un *Thesaurus Ciceronianus, sive apparatus linguæ latinæ*, qui était sans contredit un travail philologique fort utile, et de louer dans le même temps, comme grammairien, la philosophie et le style de Cicéron, au mépris de la scolastique et même du pur péripatétisme. Quelques circonstances accidentelles qui survinrent furent cause qu'il attaqua formellement la philosophie du temps. Cælius Calcagnini avait, dans ses *Disquisitiones*, blâmé quelques-unes des idées du traité des Devoirs de Cicéron, et révolté ainsi contre lui tous les partisans de l'excellent écrivain latin. Parmi plusieurs autres apologistes de Cicéron, Marc-Antoine Majoragi, de Milan, entreprit de le défendre, mais sans porter préjudice à la doctrine d'Aristote, qu'il chercha au contraire à concilier avec celle du philosophe latin. Nizolius se déclara tant contre Calcagnini que contre Majoragi, et attaqua ce dernier, en apparence parce qu'il avait déprécié la philosophie d'Aristote, mais en réalité par jalousie; car il lui enviait sa chaire de professeur à Milan. Majoragi, excité par les péripatéticiens ses amis, et en particulier par Octavien Ferrari, répondit avec beaucoup d'aigreur dans ses *Reprehensionum libri duo*; et c'est à cet ouvrage que Nizolius opposa son traité *De veris principiis et verâ ratione philosophandi*, rempli des promesses les plus présomptueuses et les plus vaines qui aient jamais été faites dans un livre philosophique quelconque. Il y chercha surtout à détourner le reproche qui l'avait piqué de la

manière la plus vive, celui de ne rien comprendre ou fort peu de chose au moins en philosophie, et de ne pouvoir nullement juger des objets qui s'y rapportent.

Léibnitz, nouvel éditeur de ce livre, l'a parfaitement apprécié à sa juste valeur [1]. Ce n'est donc pas sa faute si plusieurs historiens modernes de la philosophie en ont exalté le mérite en lui attribuant une influence bien plus puissante que celle qu'il eut réellement, et qu'il pouvait en effet exercer d'après sa nature. Si on écarte toutes les discussions polémiques contre Majoragi et les défauts de la dialectique scolastique, le contenu essentiel de tout l'ouvrage se réduit à ce que la véritable philosophie consiste dans l'emploi de la saine raison accordée par la nature., et que les règles générales de la logique, de la grammaire et de la rhétorique suffisent pour préserver des erreurs. Nizolius fit cependant une remarque qui doit lui valoir notre reconnaissance, c'est qu'il n'est pas absolument nécessaire d'hérisser la philosophie scientifique d'une terminologie barbare, et qu'il n'y a pas un seul raisonnement qu'on ne puisse exprimer avec goût et d'une manière populaire. Il avait raison aussi de vouloir qu'on abrégeât la logique et la rhétorique, qu'on renonçât à la terminologie scolastique, qu'on introduisît un style latin plus pur en philosophie, et qu'on bannît de la science toutes les hypothèses ontologiques. Mais c'est uniquement là que se borne le mérite philosophique de son ouvrage. Nizolius était incapable de créer un système original et meilleur

[1] Le principal but de Léibnitz, en publiant une nouvelle édition de l'ouvrage de Nizolius, fut de le recommander à ses contemporains comme un *exemplum dictionis philosophiæ reformatæ*, qu'ils devaient s'efforcer d'imiter.

que ceux qu'on connaissait déjà. Il s'épuise souvent en plaisanteries sur la métaphysique, sans rien alléguer qui en renverse les principes, ou sans en introduire de nouveaux. Il ne parle non plus des idées métaphysiques qu'autant qu'elles ont rapport à la logique. Ses prétendus principes de toute philosophie ne sont autre chose que les caractères de la vérité, qu'il confond avec les principes réels du savoir. Il ne traite presque point de la physique et des mathématiques, et à peine effleure-t-il par forme d'incident la philosophie morale. Au contraire, il ne laisse échapper aucune occasion d'invectiver Aristote et tous ses commentateurs grecs. Pour discréditer le péripatétisme, il s'efforce aussi de prouver que les écrits d'Aristote sont apocryphes : à cet effet, il allègue le catalogue des œuvres de ce philophe donné par Diogène de Laërce, et le témoignage de Cicéron, les deux seuls écrivains en qui on doive avoir confiance quand il s'agit de prononcer sur l'authenticité d'un livre du sage de Stagyre. C'est pourquoi il donne en particulier, et contre Majoragi, son assentiment à l'opinion de Cicéron, qui conjecturait que l'Ethique à Nicomaque avait pour auteur le même Nicomaque, fils d'Aristote. Comme trois livres de cet ouvrage sont mot pour mot semblables à trois autres de l'Ethique à Eudème, et que ce dernier traité, suivant la supposition de Nizolius, est sorti de la plume d'Aristote, il est plus naturel de croire que le fils a copié le père, que de penser que le philosophe de Stagyre s'est répété lui-même : argument, à la vérité, remarquable, mais qui n'est rien moins qu'à l'abri d'une réfutation. Au reste, Nizolius ne peut nullement entrer en parallèle avec Patrizzi, comme critique de la littérature et de la philosophie d'Aristote. Léibnitz a joint au texte de petites notes dans lesquelles il

signale un grand nombre d'erreurs et d'inconséquences historiques et philosophiques. Mais quand bien même Nizolius eût été plus capable de juger la philosophie d'Aristote, et de penser par lui-même, qu'il ne l'était réellement, le parti des aristotéliciens comptait alors trop de prosélytes, et le préjugé en faveur du péripatétisme était trop général, trop enraciné et trop dominant dans la théologie et les autres sciences, pour que son ouvrage pût faire une impression vive et durable. On l'oublia d'autant plus vite, qu'il y avait lui-même donné preuve de son ignorance en philosophie.

La philosophie aristotélique vit s'élever à Paris, qui avait été jusqu'alors sa principale résidence, un adversaire incomparablement plus redoutable et plus rempli d'esprit que Nizolius, dans la personne de Pierre de la Ramée, ou Ramus, dont la destinée individuelle mérite de figurer dans l'histoire à cause des persécutions que ses opinions philosophiques lui suscitèrent. Ramus naquit, en 1515, dans un village du pays de Vermandois, où son père vivait du métier peu lucratif de journalier. Nous ignorons quels furent les événemens qui lui firent prendre la résolution de se livrer à l'étude. Tout ce que nous savons, c'est qu'il se rendit de bonne heure à Paris pour y satisfaire son désir de s'instruire. Deux fois la pénurie d'argent l'obligea de quitter cette ville, où il revint cependant toujours, jusqu'à ce qu'un de ses parens lui fit pendant quelque temps une modique pension; enfin, il entra comme servant dans le collége de Navarre. Cette nouvelle carrière lui procura l'occasion d'étendre beaucoup ses connaissances; et, après avoir lutté pendant plusieurs années contre la misère et les difficultés, il se trouva en situation de pouvoir s'abandonner tout entier aux impulsions de son génie. La philosophie

aristotélique et les mathématiques furent les principaux objets dont il s'occupa ; et, en même temps, il acquit une habileté extraordinaire dans l'éloquence et la dialectique, pour lesquelles il avait de grandes dispositions naturelles.

Il fit pour la première fois sensation à l'époque où il se présenta pour obtenir le titre de maître-ès-arts. Le sujet de sa thèse était que *tout ce qu'Aristote a enseigné n'est pas vrai*. Il soutint sa proposition pendant un jour entier contre toutes les objections qu'on lui fit, et sortit avec éclat de cette dispute publique. Tout nous porte à croire qu'il n'était pas alors convaincu de la vérité de son assertion, et qu'il l'avança comme un simple paradoxe, afin d'attirer sur lui l'attention des philosophes de Paris. Mais l'honneur qu'il eut de rester maître du champ de bataille lui suggéra l'idée d'approfondir davantage la chose, de soumettre le mérite réel de la philosophie d'Aristote à une critique sévère, et de chercher la célébrité philosophique sur une route opposée à celle qu'on suivait ordinairement, et où il était, par conséquent, plus facile de la rencontrer.

Il dirigea d'abord ses attaques contre la dialectique d'Aristote, telle qu'elle se trouve dans la Logique même de ce philosophe, et telle aussi qu'elle était enseignée alors à Paris dans les manuels modernes. Il mit au jour, en 1543, ses *Dialecticæ institutiones*, et, bientôt après, ses *Animadversiones aristotelicæ*. Le premier ouvrage renfermait une nouvelle théorie de la dialectique, et le second était une critique amère et virulente de celle d'Aristote [1]. A peine fu-

[1] Il parut à Paris, en 1548, une seconde édition augmentée de ces deux ouvrages. Les *Animadversiones aristotelicæ* y sont surtout enrichies de nombreuses additions, et divisées en vingt livres. Ramus les dédia au prince Charles

rent-ils connus, qu'il s'éleva un cri général contre eux parmi les aristotéliciens de Paris. Il ne parût d'abord que quelques petits écrits pour les réfuter, et Antoine Goveanus [1] publia en particulier une apologie d'Aristote; mais, comme ces moyens ne parurent pas suffisans pour maintenir le crédit du philosophe de Stagyre, on ne tarda pas à employer d'autres armes. Ramus fut accusé de renverser les fondemens de la religion et des sciences par ses innovations anti-aristotéliques, et on porta même cette plainte au criminel par-devant le parlement de Paris. L'assemblée ayant fait mine de vouloir examiner l'affaire dans les formes juridiques, l'instruction lui en fut retirée, et on la soumit au jugement des ministres du Roi. Ceux-ci ordonnèrent que Ramus et Goveanus disputeraient sur les chefs d'accusation en présence de cinq commissaires, nommés, deux par chacun d'entre eux, et le cinquième par François I.er lui-même, afin que les juges acquissent les lumières nécessaires pour bien baser leur décision.

de Bourbon, évêque de Nivernais, et au prince Charles de Lorraine, cardinal et archevêque de Reims. Il fit plusieurs corrections aux *Animadversiones* dans la troisième édition publiée à Paris, en 1596. Depuis cette époque, les deux traités ont été souvent réimprimés et enrichis de longs commentaires par différens écrivains.

[1] Antoine Goveanus était un Portugais, qui, envoyé de bonne heure à Paris, auprès de son oncle André Goveanus, y rivalisa de zèle, dans l'étude de la littérature classique et de la philosophie aristotélique, avec Ramus, dont l'age différait peu du sien. Il se consacra ensuite presque entièrement à la jurisprudence, qu'il enseigna d'une manière très-distinguée à Toulouse, à Cahors, et dans plusieurs autres villes de France. Jacques Cujas le range parmi les meilleurs commentateurs du droit romain. Voulant fuir les guerres civiles qui désolaient la France, il se rendit auprès de Philibert, duc de Savoie, qui le fit son secrétaire intime. Il mourut, à Turin, en 1565.

Ramus choisit pour juges Jacques Quentin et Jean Bellemont; Goveanus désigna Pierre Danesius et François Vicomercatus; le Roi ajouta Jean Salignac. La dispute des deux philosophes, jugée d'après la manière de voir et le goût de notre siècle, fut bizarre à l'excès, et remplie de pédanterie des deux côtés; mais aucune ne pouvait avoir alors plus d'importance et d'intérêt aux yeux de tous les savans de Paris, qui en attendaient l'issue avec la plus vive inquiétude [1]. Ramus avait prétendu que la dialectique d'Aristote est imparfaite, parce qu'elle ne renferme ni définition, ni division. Le premier jour, les juges décidèrent, à majorité, que la définition est nécessaire dans toute dispute régulière, mais que cependant la dialectique peut être parfaite sans elle. Le résultat de cette journée fut donc défavorable à Ramus; mais le lendemain, les juges accordèrent que la division est nécessaire dans la dialectique, et Ramus en conclut que la logique d'Aristote devait être rejetée, parce qu'elle n'est pas divisée. La plupart

[1] On est moins étonné du vif intérêt que les savans de Paris prirent à la dispute entre Ramus et les aristotéliciens, quand on sait que, vers la même époque, les professeurs royaux soutinrent un procès contre les docteurs de la Sorbonne, devant le parlement de Paris, pour la prononciation de *qu*. Les premiers voulaient qu'on fît entendre l'*u*, par exemple, dans les mots *quisquis, quanquam;* les seconds prétendaient qu'on prononçât comme s'il y avait un *k*, *kiskis, kankam*. La Sorbonne ayant privé de son bénéfice un ecclésiastique qui prononçait *qu* comme les professeurs, ce fut cette circonstance qui donna lieu au procès en règle. On disputa non moins vivement sur la question de savoir si *ego amat* est aussi bien dit que *ego amo*, ce que plusieurs soutenaient avec opiniâtreté. Il fallut également que les magistrats interposassent leur autorité pour mettre fin à cette discussion.

des commissaires, qui étaient contre lui, embarrassés par cette conclusion, furent assez injustes pour ne pas vouloir prononcer en sa faveur, pour annihiler la dispute qui avait eu lieu jusqu'alors, et pour exiger qu'on recommençât l'examen. Ramus réclama avec raison et protesta solennellement contre ce procédé. Il en appela au Roi; mais le monarque rejeta l'appel, et ordonna que la décision des cinq juges serait considérée comme un jugement en dernier ressort. Les deux commissaires choisis par Ramus, n'ayant plus d'autre rôle à jouer que d'être témoins d'une injustice, se retirèrent entièrement. Les ennemis de Ramus demeurèrent donc seuls maîtres de prononcer, et le Roi, induit en erreur par des rapports calomnieux, confirma la sentence. Les deux ouvrages furent défendus en France, et Ramus reçut l'ordre de ne plus enseigner à l'avenir la philosophie. La joie que cette décision répandit parmi les aristotéliciens de Paris est aussi révoltante pour tout homme ami de la justice, que ridicule aux yeux de la saine raison. La sentence fut placardée en latin et en français dans toutes les rues de Paris, et communiquée à toutes les académies étrangères de l'Europe. On composa même sur Ramus plusieurs pièces de théâtre qui furent jouées avec beaucoup d'apparat, et où on l'abandonnait à la risée publique, au grand contentement des aristotéliciens. Ramus supporta patiemment ces mauvais traitemens, dans l'espérance que le temps ne tarderait pas à faire naître des circonstances qui lui seraient plus favorables.

Son espoir ne fut en effet pas déçu. La peste ravagea Paris en 1544, et la plupart des étudians abandonnèrent cette ville. On ne crut pas pouvoir mieux agir pour les rappeler plus vite, dès que l'épidémie eut cessé ses ravages, que de donner à Ramus

une chaire d'éloquence dans le collége de Prêle, malgré la défense du Roi. La Sorbonne s'y opposa, mais le Roi donna son consentement. La mort de François I.er et l'avénement de Henri II à la couronne, en 1547, changèrent entièrement la face des choses, qui tournèrent à l'avantage de Ramus. Ses protecteurs, Charles, duc de Bourbon, et le cardinal Charles de Lorraine, qui pouvaient tout auprès du nouveau monarque, réussirent à faire annuler la sentence prononcée contre lui sous le dernier gouvernement, et Ramus publia une nouvelle édition augmentée et entièrement refondue de ses *Dialecticæ institutiones*, et de ses *Animadversiones aristotelicæ*. En 1551, il obtint une place de professeur royal de philosophie et d'éloquence. Enhardi par ce succès, il reprit son ancien plan de réformer la philosophie, et de combattre les aristotéliciens. Il ne se borna plus, comme auparavant, à corriger la dialectique et la rhétorique, mais il s'efforça encore d'introduire une méthode plus convenable dans la physique et les mathématiques, et travailla, pour y parvenir, à un cours encyclopédique de philosophie et de mathématiques, dont les ouvrages qu'il publia dans la suite font partie [1]. Mais il mit encore trop de précipitation, d'imprudence et de hardiesse dans ses opérations. La haine de ses ennemis se ranima, et plus ardente que jamais. Il embrassa en outre le parti des huguenots, et alluma ainsi contre lui le fanatisme des catholiques [2]. Obligé de quit-

[1] Les suivans ont rapport à la philosophie : *Scholarum physicarum libri octo in totidem acroamaticos Aristotelis libros. Parisiis*, 1565. — *Scholarum metaphysicarum libri quatuordecim, in totidem metaphysicos Aristotelis libros. Parisiis*, 1566.

[2] Il disait publiquement, dans ses leçons, que les moines devaient enseigner la pure théologie d'après l'Evangile. Il

ter Paris à la hâte, il demeura d'abord pendant quelque temps à Fontainebleau avec la permission du Roi, et y profita de la bibliothèque royale pour se livrer à l'étude de la géométrie et de l'astronomie; mais le lieu de sa retraite ayant été découvert, il prit la fuite, et chercha son salut dans diverses villes de la France. Cependant sa bibliothèque du collége de Prêle fut pillée, et son nom ainsi que sa mémoire condamnés à l'infamie. Il ne rentra dans sa place, à Paris, qu'en 1563, après la paix entre Charles IX et les protestans, et reprit avec courage ses fonctions, mais s'attacha alors d'une manière particulière aux mathématiques. Lorsque la seconde guerre civile éclata, en 1567, il se vit contraint, pour la seconde fois, de renoncer à sa chaire, et d'abandonner Paris. Il alla rejoindre les huguenots, et servit dans leur armée à la bataille de Saint-Denis. La paix ayant été conclue au bout de quelques mois, il fut réintégré dans sa place. Cependant comme on était menacé d'une troisième guerre civile, et que la résidence de Paris n'offrait pas de sûreté aux huguenots, il prit le parti de faire un voyage en Allemagne, ce dont il eut la permission du Roi. Il paraît que son désir était d'obtenir une chaire dans quelqu'université protestante [1], et que ce fut cette raison qui le décida à voyager; car la religion qu'il professait lui fit refuser les places qu'on lui offrit à Bologne et à Cracovie. On le reçut

fit enlever les images sacrées du collége de Prêle. Il assistait fort rarement au service divin.

[1] Il employa l'intervention de Beza pour obtenir à Genève une place, qui lui fut refusée, *quod constitutum esset Genevensibus, et in ipsis tradendis logicis et in cæteris explicandis disciplinis ab Aristotelis sententiâ ne tantillum quidem deflectere.*

d'une manière très-distingué à Bâle, à Zurich, à Heidelberg, et dans diverses autres villes d'Allemagne qu'il visita en 1568; mais les savans allemands, particulièrement ceux de l'école de Mélanchthon, étaient alors tout aussi passionnés pour Aristote que la plupart de ceux de France. Son voyage en Allemagne fut même cause que plusieurs des plus célèbres aristotéliciens de cette contrée, entre autres Jacques Schegk, de Tubingue, se déclarèrent contre lui, et qu'il s'établit ensuite une lutte violente dans la Germanie entre les ramistes et les antiramistes. N'ayant donc pu arriver à son but, et la troisième guerre civile étant terminée, il revint, en 1571, à Paris. L'année suivante il y perdit la vie de la manière la plus déplorable dans l'affreux massacre de la Saint-Barthélemy. Ramus s'était caché pendant cette nuit sanglante; mais des bandits apostés par son ennemi mortel, Jacques Carpentier, un de ses collègues, le découvrirent, et, après l'avoir blessé à mort, le précipitèrent par la fenêtre d'un étage élevé. Les fanatiques élèves de Carpentier jetèrent son corps dans la Seine, après lui avoir fait mille outrages et l'avoir traîné dans les rues [1].

Jacques Carpentier était alors un des plus célèbres professeurs en philosophie de Paris. Il vénérait Aristote jusqu'à l'enthousiasme, mais se rapprochait des nouveaux platoniciens dans son explication du péripatétisme. Ses principaux ouvrages contre Ramus sont : *Descriptio universæ artis disserendi, ex Aristotelis logico organo collecta, et in libros tres divisa. — Descriptio universæ naturæ ex Aristotele.— Platonis cum Aristotele in universâ philosophiâ computatio.* Son caractère était bas et vaniteux, ce que sa conduite horrible envers Ramus et d'autres traits connus encore prouvent suffisamment. Il prétendit avoir traduit de l'arabe les *Libri quatuordecim mysticæ Ægyptorum philosophiæ* attribués à Aristote, quoiqu'il ne sût pas un mot de cette langue, et qu'il n'eût fait que paraphraser l'ancienne

Ramus, au témoignage de tous ses contemporains impartiaux, avait un caractère excellent. Il était modéré, continent, bienfaisant, studieux, résigné dans le malheur, ennemi de la flatterie, et ardent défenseur de la vérité, ce qui le rendait partisan zélé du protestantisme. Les fautes qu'on lui reproche, et avec raison, l'esprit de controverse, le défaut de circonspection dans ses entreprises, une trop grande opiniâtreté à soutenir ses opinions et à poursuivre les plans qu'il avait conçus, une présomption extrême, et un manque total d'usage du monde, s'expliquent et s'excusent aisément par les circonstances au milieu desquelles il vécut dès sa plus tendre enfance. Sans ces défauts, Ramus ne serait jamais devenu pour la philosophie et les sciences ce qu'il devint en effet, et il ne les expia que trop cruellement par les persécutions qu'il endura, et par la triste mort qu'il subit. Je me suis étendu exprès sur les détails de sa vie, parce qu'elle présente le tableau le plus énergique de l'esprit du temps, mais surtout des opinions philosophiques qui régnaient à Paris, alors une des plus célèbres académies de l'Europe, et parce qu'on peut en réalité considérer Ramus comme le héros et le martyr d'une philosophie plus raisonnable et moins servile, dont il fut le premier instigateur, particulièrement en France.

La philosophie elle-même, comme science, a peu profité de ses écrits; mais la méthode et la langue philosophiques lui sont redevables de beaucoup. Il raconte lui-même, d'une manière très intéressante,

traduction latine de Pierre-Nicolas Castellani. Sa haine contre Ramus provenait de ce que ce dernier s'était opposé à ce qu'il obtînt la place de professeur de mathématiques, disant qu'il ne connaissait pas assez la partie pour remplir cette chaire.

comment il fut conduit à mépriser et à combattre la dialectique d'Aristote, et ensuite le péripatétisme tout entier. Ayant déjà consacré quatre années d'application à l'étude, et arrivant à l'époque de sa vie où il devait faire usage des notions qu'il avait acquises, il se demanda quelle connaissance applicable au commerce de la vie il avait retirée de la dialectique d'Aristote, après y avoir consacré un temps aussi précieux? Il ne put se dissimuler que cette étude ne l'avait perfectionné ni dans l'histoire, ni dans la poésie, ni dans l'éloquence, ni dans aucune autre science quelconque. En vain chercha-t-il l'occasion de l'appliquer, quand il s'adonna à la rhétorique et à la lecture des poëtes ou orateurs classiques. Il trouva, non-seulement dans la dialectique d'Aristote, mais encore dans les écrits de Cicéron et de Quintilien sur la rhétorique, une foule de règles relatives à l'invention et à la classification des idées, ainsi qu'à la disposition extérieure du discours et de la discussion, mais jamais la moindre instruction suffisante sur la marche à suivre pour asseoir un jugement exact. D'abord il ne s'avoua pas que ces instructions lui manquaient : il espérait toujours les rencontrer avec le secours des commentateurs d'Aristote; mais ce fut inutilement aussi qu'il en consulta un grand nombre. Rodolphe Agricola seul lui rendit réellement service. Enfin il lut par hasard le livre de Galien : *De decretis Hippocratis et Platonis.* A son grand étonnement, il découvrit dans cet ouvrage plusieurs excellentes règles dialectiques d'Hippocrate et de Galien; et ce qui le frappa surtout, c'est que Galien accordait le titre de premier des dialecticiens, non pas à Aristote, mais à Platon. Cette découverte le conduisit à étudier les dialogues de Platon, où il parvint à savoir ce qu'il brûlait depuis si long-temps.

d'apprendre, en quoi consiste la véritable méthode dialectique. Il y rencontra non-seulement les règles les plus importantes et les plus sûres de la pensée, mais encore la manière d'en faire l'application. Les idées des objets du savoir y étaient développées, rendues plus sensibles par des exemples, et fixées: de sorte que la recherche arrivait au résultat, pas à pas et en suivant une marche conséquente. Dès-lors il s'attacha aussi à la méthode socratique, qui enseignait à ne pas adopter sans raison les préjugés et les opinions des autres, et à ne pas se laisser entraîner aveuglément par l'autorité, mais à réfléchir soi-même, et à ne jamais rien décider par rapport à un objet sans l'avoir examiné sous tous ses points de vue. *Quid plura?* dit-il, *Cœpi egomet mecum (cum alio enim id mihi religiosum fuisset), sic cogitare : Hem? quid vetat paullisper σωκρατίζειν, et omissâ Aristotelis auctoritate quærere, verane et propria dialecticæ sit Aristotelis doctrina? Fortassè enim philosophus iste suâ nos auctoritate decepit, ut mirum esse mihi diutius non debeat, si fructum, qui nullus inesset, in his libris non invenerim. Quid si commentia ita sit doctrina? Non frustrà me torqueo et crucio, ut è sterili et árido solo fruges capiam?* C'est dans cette disposition d'esprit que Ramus entreprit la critique de la logique d'Aristote, qu'il avait jusqu'alors considérée comme le *non plus ultrà* en ce genre. Se conformant à la méthode d'enseignement de Platon, il chercha la définition de la logique, qui avait dû servir de base au philosophe de Stagyre; mais il n'en rencontra pas une seule dans toute sa Logique. Au lieu d'une division de la dialectique, comme celles que donnent Cicéron et Quintilien, Aristote ne lui présentait qu'un chaos de règles, sans explications claires des idées radicales, et sans exemples propres à les éclaircir. Il

lui suffisait déjà d'avoir entrevu ces deux vices radicaux, pour être prévenu contre la dialectique et la méthode aristotéliques; mais plus il s'enfonça dans les recherches, et plus il vit les défauts se multiplier. D'un autre côté, ses idées d'une dialectique meilleure et plus convenable mûrissaient et se développaient. C'est ainsi qu'il conçut peu à peu le plan de réformer publiquement et ouvertement celle d'Aristote. Ce qu'il n'avait soutenu que comme une thèse problématique dans sa dispute inaugurale, s'était enfin converti chez lui en conviction claire et intime, au moins par rapport à la dialectique. Il ne se fit donc pas scrupule de publier ses *Dialecticæ institutiones*, et ses *Animadversiones aristotelicæ*.

On doit bien s'attendre que je n'insisterai pas sur les défauts que Ramus, en admettant la définition platonique de la dialectique, et disant que c'est l'art d'examiner convenablement les objets, et d'en bien traiter (*ars benè disserendi*), blâmait dans tous les chapitres de la Logique consacrés aux idées, au sujet, aux attributs, aux propositions et aux syllogismes, ainsi que dans l'analytique, la topique et les règles de l'art du sophiste. Le résultat des *Animadversiones aristotelicæ* est : que la dialectique d'Aristote et des aristotéliciens ne vaut rien, parce qu'elle renferme une foule de règles dialectiques inutiles et entassées sans ordre, qui ne font qu'embrouiller l'esprit, et l'induire en erreur; que beaucoup de règles nécessaires ne s'y trouvent pas indiquées; que la dialectique n'y a d'autre usage que d'être appliquée aux disputes des sophistes et des scolastiques; que, par conséquent, Aristote fait méconnaître et manquer absolument le véritable but de la science. Pour imprimer un choc encore plus funeste à la dialectique aristotélique, Ramus soutint que, d'après l'his-

toire connue des manuscrits du sage de Stagyre, le nombre est fort petit des ouvrages authentiques de ce philosophe que nous possédons, et que la plupart de ceux qui existent aujourd'hui sous son nom sont ou entièrement apocryphes, ou au moins interpolés et falsifiés. Ainsi, de plus de cent livres d'Aristote sur la dialectique, qu'on lisait autrefois, il n'en reste de nos jours que seize, en supposant même que ceux-ci soient réellement tous sortis de sa plume. Les nouveaux aristotéliciens n'ont pas pleine raison de prendre cette épithète. Au reste, Ramus avouait qu'Aristote a inventé la théorie des syllogismes simples, et qu'il a perfectionné ainsi la logique; mais en même temps il a défiguré le caractère de la science: il l'a rendue obscure, difficile, et par suite inutile; enfin ses imitateurs ont encore aggravé tous ces maux, en imaginant leur théorie embrouillée des syllogismes composés.

Sous un certain point de vue ces reproches n'étaient pas dénués de fondement. La dialectique d'Aristote, telle qu'elle est exposée dans sa Logique, manque en effet de clarté et d'ensemble systématique : ce n'est souvent qu'un fatras de règles disparates; et Aristote a trop négligé d'alléguer des exemples à l'appui de ses propositions, ce qui, joint au défaut d'ordre, augmente encore l'obscurité de sa théorie, particulièrement dans l'analytique. Ses successeurs, et surtout les logiciens latins modernes, depuis le moyen âge, avaient encore multiplié les difficultés de la dialectique par leur attachement servile à la méthode dont il s'était servi. Au lieu de coordonner le système, de le simplifier, de le perfectionner, d'en chercher les défauts essentiels, et de les faire disparaître, ils se contentèrent d'écrire des commentaires, ajoutèrent toujours de nouvelles règles aux anciennes, et créèrent ainsi un chaos dia-

lectique dont l'étude fatiguait et énervait l'esprit, sans contribuer le moins du monde à l'exercer, et à lui donner plus de perspicacité par rapport à d'autres connaissances positives. La critique de Ramus était donc infiniment précieuse à cet égard ; mais il se trouva dans le même cas que tous les réformateurs des sciences, qui voient seulement les vices et les défauts des méthodes de leurs prédécesseurs sans en apercevoir les avantages, qui, entraînés par le zèle, deviennent passionnés, partiaux, véhémens et injustes dans leurs raisonnemens, et qui par la même raison rejettent ou déprécient tout ce qu'on a fait de bien avant eux. Ayant découvert dans la dialectique d'Aristote certaines imperfections qu'il était impossible de révoquer en doute, Ramus en conclut que ce n'était presque autre chose qu'un tissu d'idées obscures et diffuses, d'absurdités et de sophismes. En cherchant à prouver cette assertion, il fit lui-même sentir tout l'arbitraire de l'idée qu'il s'était formée de la dialectique, et d'après laquelle il critiqua celle d'Aristote, conçut ou interpréta souvent mal cette dernière, et se permit des logomachies non moins subtiles que celles sur lesquelles ses prédécesseurs et antagonistes disputaient, et qu'il attaquait avec tant de véhémence et d'animosité. C'est ainsi qu'il fournit lui-même à ses adversaires des armes dont ils ne manquèrent pas de se servir à son grand désavantage. Il avait allégué trop peu de témoignages historiques et d'argumens critiques contre l'authenticité des écrits d'Aristote, pour que son assertion pût être d'un grand poids, et, sous ce rapport, Patrizzi le laissa bien en arrière de lui.

La dialectique propre de Ramus était sans comparaison plus applicable à la pratique que celle d'Aristote usitée dans les écoles, et elle contribua puissamment aux progrès de la philosophie et des

autres études scientifiques. Elle devait épargner bien du temps et de la peine, qu'on consacrait en pure perte à l'ancienne méthode. Elle devait rendre l'usage naturel de l'esprit plus facile, et indiquer seulement les règles nécessaires pour bien commenter les orateurs et les poëtes, pour porter un jugement sain sur les objets relatifs à la philosophie et aux autres sciences, enfin pour discourir ou écrire convenablement sur toutes les circonstances de la vie. C'est une toute autre question de savoir si la manière dont Ramus exécuta sa dialectique répondit au but qu'il espérait atteindre; mais son intention était véritablement philosophique, et la méthode d'enseignement avait le plus grand besoin d'une réforme basée sur un plan pareil. Ainsi, quelque imparfaite que fût sa nouvelle dialectique, il avait déjà rendu un grand service aux sciences en parvenant à prouver qu'on devait s'attacher de préférence à faire un usage naturel de l'esprit, se livrer librement à des recherches basées sur des idées claires, et ne pas demeurer courbé sous le joug de l'autorité aristotélique. La meilleure preuve qu'il ne manqua pas tout-à-fait son but, c'est que la nombreuse secte qui prit de lui le nom de ramistes, influa d'une manière très-salutaire, sinon immédiatement sur la philosophie, à l'égard de laquelle elle eut une lutte violente à soutenir contre les anti-ramistes, au moins sur différentes autres branches des connaissances humaines, et en particulier sur la médecine, ainsi qu'on peut en juger par l'exemple de Jean Fernel.

Si on compare la dialectique de Ramus à celle dont on se servait avant lui, il est impossible d'en méconnaître le mérite et la prééminence. Ramus, de même que Mélanchthon l'avait fait en Allemagne, unissait la dialectique et la rhétorique en une seule

science destinée à tracer les règles de la pensée et de l'art d'exprimer ses pensées ; mais il ne rangeait, à proprement parler, dans la première que l'invention et l'usage des idées, de sorte qu'il divisait sa dialectique en deux parties, dont l'une traite des idées (*De inventione argumentorum*), et l'autre, passée en proverbe sous le nom de *Secunda pars Petri* (*Rami*), s'occupe des jugemens (*De dispositione* ou *De judicio*). Sa classification des idées n'offre rien de remarquable, sinon qu'elle est plus simple que celle de ses prédécesseurs. A l'égard des jugemens, il les distinguait en *axioma* et *dianœa*, ou propositions et raisonnemens : ces derniers comprenaient les syllogismes. Ramus définissait un axiome une idée conçue en relation avec une autre idée. Il partageait les axiomes en affirmatifs et négatifs, faux et vrais. Quant à ces derniers, il les divisait en accidentellement vrais, qui peuvent aussi être faux, et en nécessairement vrais, dont le contraire est impossible, et qui sont indispensables pour qu'une science soit exacte. Les axiomes sont encore ou simples ou composés ; dans le premier cas, généraux ou particuliers, communs ou propres ; dans le second, combinés (*copulativa*), ou seulement aggrégés (*congregativa*), ou séparés (*disgregativa*) ; ces derniers s'excluent réciproquement (*disjuncta*) ou non (*discretiva*). Suivant Ramus, la *dianœa* consiste à dériver une proposition d'une autre, d'où résultent les syllogismes et le raisonnement, ou ce qu'il appelait la méthode. Sa théorie des syllogismes est très-simple. Il divisait les syllogismes en simples et composés. Les premiers sont ou contractés, comme l'enthymème, ou complètement développés. Il n'admettait que deux figures syllogistiques : la première, où le terme moyen est l'attribut dans la majeure et la mineure, et l'autre, où ce même terme

moyen est le sujet dans l'une et l'attribut dans l'autre. Les syllogismes composés sont ou copulatifs ou disjonctifs, suivant que la conséquence est affirmative ou négative, par l'affirmation ou la négation de l'antécédent. La méthode consiste à unir des raisonnemens conséquens et affines, afin de les graver dans la mémoire sous la forme d'une connaissance. Elle exige d'abord une définition générale de l'objet, puis sa division ou sa distribution. Le même ordre de définition et de distribution doit aussi être observé pour chaque partie; et, quand l'exposition est longue, il faut avoir recours à des transitions, convenables pour donner à la diction ou au style de la liaison, de la clarté et de l'élégance. Tel est, en peu de mots, l'aperçu de la dialectique de Ramus. On ne saurait trop le louer d'avoir rapporté partout des exemples à l'appui des règles, et simplifié la terminologie. Son style est en général très-pur, facile à comprendre, vif, animé et soutenu.

Si on juge au contraire la dialectique de Ramus par rapport à la science elle-même et au degré de perfection qu'elle a acquis entre les mains des modernes, alors nous n'y trouvons plus qu'un essai imparfait et vicieux. L'idée de considérer la dialectique comme l'art de penser était déjà inexacte, et cachait à Ramus le véritable point de vue sous lequel il fallait considérer et traiter la science. C'est pourquoi il négligea bien des choses qui font nécessairement partie de la logique, et qui lui donnent une haute importance, comme le rapport de l'esprit aux sens, à l'imagination et à la mémoire, l'origine de l'erreur, ses différentes espèces et causes, les moyens de s'en préserver, enfin la méthode à observer pour examiner le savoir, découvrir les préjugés et les erreurs qui s'y sont introduits, et les

rectifier ou les faire disparaître. Lui-même et un grand nombre de ses sectateurs n'étalèrent pas moins de pédanterie, dans l'application de quelques-unes de ses règles de méthode, que les aristotéliciens dans celle de leur dialectique. Ainsi Ramus et son école firent souvent l'usage le plus dépourvu de goût et le plus absurde de la dichotomie des idées, et de la méthode causale. Il suffit également d'avoir la plus légère teinture de la logique moderne pour sentir l'imperfection et l'inexactitude de sa théorie des idées et des jugemens. Je n'ai donc pas besoin d'insister plus long-temps sur cet objet.

Les services rendus à la philosophie par Ramus se bornent presqu'uniquement à ce qu'il entreprit pour perfectionner la dialectique et la marche des études. Ses *Scholæ physicæ* et *metaphysicæ* ne sont que des commentaires polémiques, et dictés par la passion, sur la Physique et la Métaphysique d'Aristote. Ces écrits n'eurent d'autre utilité que d'engager les philosophes à examiner la doctrine d'Aristote en critiques, et d'ébranler ainsi l'autorité du sage de Stagyre. Ramus y parle non-seulement d'un ton infiniment plus libre que dans ses ouvrages précédens, mais encore avec un amour-propre qui dégénère souvent en jactance, et avec une animosité contre Aristote et sa doctrine qui prouve que sa critique était moins dictée par le calme et le sang-froid de la raison que par le désir de venger l'affront qu'il avait éprouvé de la part des péripatéticiens.

Sa principale intention, dans ses *Scholæ physicæ*, est de faire voir que la physique aristotélique ne se compose que d'un tissu de chimères, qu'elle ne s'accorde ni avec la religion ni avec les principes logiques fixés par le philosophe grec lui-même, qu'elle implique contradiction avec les dogmes les plus évi-

dens de la physique et des mathématiques, enfin qu'elle empêche de se livrer à une étude véritablement utile de la nature. Quand on contemple le ciel et la terre avec le désir sincère de pénétrer les mystères du spectacle que l'univers étale à nos yeux, et qu'on parcourt ensuite les livres d'Aristote sur la physique, on ne trouve dans ces ouvrages l'explication d'aucun phénomène naturel; au contraire, dit Ramus, on n'y rencontre que des sophismes logiques sur le temps et l'espace, et, enfin, *infinitatis et æternitatis monstra quædam et portenta, non solùm ingenuæ disciplinæ prorsùs aliena, sed veræ pietati ac religioni contraria.* Ramus ne peut pas concevoir que la chrétienté souffre les aristotéliciens, qui défendent les assertions impies de leur maître en physique, pendant qu'ils tournent Moïse en ridicule, le traitent d'imposteur égyptien, et regardent les chrétiens eux-mêmes comme des idiots et des fanatiques ignorans. Cependant il a la présomption d'assurer qu'il ne se servira pas d'armes semblables pour attaquer Aristote, mais qu'il le réfutera par des argumens empruntés à la logique, aux mathématiques et à la physique, et qu'il fera voir combien peu Alexandre-le-Grand avait sujet de reprocher à Aristote d'avoir publié ses ouvrages acroamatiques, parmi lesquels on doit ranger les livres sur la physique. Je ne puis en dire davantage sur cette critique de Ramus : elle suit pas à pas le texte du philosophe grec, et se trouve intimement combinée avec le commentaire. Ce que l'auteur reproche le plus souvent à Aristote, c'est d'avoir commis des fautes contre la logique, et presqu'à chaque page il le redresse comme on pourrait le faire avec un enfant. A la fin de son livre, il érige en objets proprement dits de la physique, le ciel, comme premier corps de la nature, les météores,

les métaux, les herbes, les arbres, les poissons, les oiseaux, les animaux et l'homme. Cet exemple, joint aux autres remarques que j'ai faites sur ses *Scholæ physicæ*, démontre suffisamment qu'il critiquait et invectivait Aristote sans le comprendre, sans même avoir la moindre idée de la nécessité, du caractère, des bases et du but des recherches dont le philosophe grec s'est occupé dans sa Physique.

On doit en dire autant de ses *Scholæ metaphysicæ*, qui sont écrites du même ton, dans le même esprit, et avec une ignorance égale des objets dont il s'agit. Cependant la confusion qui règne dans les quatorze livres de la Métaphysique d'Aristote parvenus jusqu'à nous, fournissoit à la critique des armes que la Physique du sage de Stagyre ne lui offrait pas. Ramus n'avait qu'à signaler cette confusion pour présenter sous un jour défavorable la métaphysique aristotélique considérée comme un ensemble systématique, ou comme la base d'un système de science; c'est en effet ce qu'il fit, mais d'une manière imparfaite et mal raisonnée. Il prétendit, avec droit, que deux livres seulement de cette Métaphysique traitent de la théologie et des principes réels suprêmes d'Aristote, et que tous les autres n'ont rapport qu'à la logique, ou ne s'occupent d'aucun objet métaphysique, d'après l'idée que le philosophe grec attachait à ce mot. Mais il lui suffisait d'avoir démontré qu'un livre d'Aristote avait trait à la logique, pour s'imaginer en avoir constaté aussi le défaut de valeur, puisque, dans ses écrits antérieurs, il avait, suivant son opinion au moins, mis en évidence l'imperfection et l'inutilité totale de la logique aristotélique. Il lui était facile, tant d'invoquer le témoignage de l'histoire pour rendre la plus grande partie de la Métaphysique d'Aristote suspecte, que de la représenter comme un traité purement logique,

et comme un tissu d'idées diffuses et incohérentes. En effet, plusieurs ouvrages d'Aristote sur des branches isolées de la logique et sur la physique ont été mal à propos unis par les anciens avec ceux qui s'occupent de la métaphysique, et en vain chercherait-on la moindre trace d'ordre systématique dans ce que nous possédons aujourd'hui sous ce dernier nom. A la vérité la faute en est moins à Aristote qu'à ceux qui rédigèrent et coordonnèrent par la suite ses écrits; mais Ramus n'eut point égard à cette circonstance, et il ne pouvait pas non plus la prendre en considération, puisque de son temps la critique n'avait encore répandu que bien peu de jour sur la littérature aristotélique. Il regardait le sage de Stagyre comme l'auteur de la Métaphysique telle que nous la possédons, et jugeait d'après elle que ce fut un philosophe sans aucune notiou d'ordre ou de méthode, et qui amalgama ensemble la logique, la physique et la métaphysique, pour donner un tissu de chimères philosophiques à ses contemporains et à la postérité, et principalement pour atteindre à la célébrité que Platon avait acquise dans la dialectique. Si on lui objectait que la métaphysique aristotélique ne peut, à raison même du désordre qui y règne, être sortie des mains de son auteur telle que nous la voyons aujourd'hui, il convenait de cette vérité, mais n'en reprochait qu'avec plus de force et d'amertume aux aristotéliciens modernes de diviniser un ouvrage qu'ils avouaient eux-mêmes être apocryphe ou au moins composé d'élémens hétérogènes, de le considérer comme un système de métaphysique parfait et non susceptible d'être perfectionné, de se prêter servilement à prendre le désordre pour la méthode et la logique pour la métaphysique, et enfin de se récrier contre tout essai tendant à introduire les modifications ou les

corrections nécessaires et salutaires dans le système des principes philosophiques basé sur cet ouvrage, comme si des tentatives semblables devaient entraîner la ruine des sciences, de la religion, de l'église et de l'état. Si Ramus se fût borné à se servir du désordre de la Métaphysique actuelle d'Aristote pour argumenter contre elle, et pour engager à la réformer, il aurait toujours à la vérité commis une injustice envers Aristote, et mal saisi l'idée que ce philosophe s'était formée de la métaphysique, quoique les lumières du temps et les circonstances au milieu desquelles il vivait eussent donné une apparence de droit à sa cause; mais sa partialité, sa vanité et son inconsidération l'aveuglèrent, et le portèrent à polémiser contre la partie authentique de la Métaphysique aristotélique, de sorte qu'il détruisit lui-même l'effet de ce qu'il avait dit de bon et d'utile dans son raisonnement sur l'état où les quatorze livres de la Métaphysique d'Aristote se trouvaient alors, et sur le système des péripatéticiens modernes auquel ces écrits servaient de fondement. Il peignit aussi les deux traités sur les principes réels suprêmes comme des aggrégats de règles logiques déjà énoncées dans d'autres ouvrages du même auteur, et répétées fréquemment jusqu'à satiété dans celui-ci. Suivant Ramus, la théologie n'est pas moins contenue déjà dans la Physique : elle n'est accrue dans la Métaphysique que de quelques assertions encore plus blasphématoires. Il traite donc d'impiété impardonnable la conduite des nouveaux théologiens péripatéticiens, qui publient partout que la métaphysique d'Aristote est le soutien de la religion chrétienne. C'était là en effet une bien grande contradiction. Au reste, je ne puis pas m'engager à suivre Ramus dans tous les argumens qu'il accumule contre les dogmes métaphysiques d'Aristote.

Il n'y trouvait que de la logique, et presque partout même une logique fausse.

L'anti-péripatétisme et la méthode dialectique de Ramus, outre la France et l'Allemagne, trouvèrent encore accès dans la Suisse, les Pays-Bas, l'Angleterre et l'Ecosse, mais s'introduisirent beaucoup moins généralement en Italie et en Espagne. Le plus ardent propagateur et défenseur du ramisme à Paris fut Audomar Talæus, qui avait vécu dans la plus grande intimité avec Ramus, dont il commenta les manuels après sa mort. Il ne cessa jamais d'être en dispute avec les aristotéliciens, d'autant plus animés contre les ramistes, que ces derniers étant presque tous huguenots, l'intolérance religieuse se réunissait à l'esprit de parti philosophique pour les attaquer. Le ramisme fut transplanté en Allemagne, en Suisse et dans les Pays-Bas, soit par le voyage que Ramus y fit, soit surtout par les soins de deux de ses disciples, Thomas Freigius et François Fabricius. Le premier, natif de Fribourg en Brisgau, étudia d'abord le droit dans l'académie de cette ville, sous la direction d'Ulric Zasius et d'Henri Glareanus, mais se rendit ensuite à Paris, où il devint le favori de Ramus. Etant retourné dans sa patrie, il enseigna les opinions philosophiques de son maître à Fribourg, à Bâle et à Altorf, mais eut également à y soutenir des disputes désagréables contre les péripatéticiens, qui occupaient alors presque toutes les chaires de théologie et de philosophie en Allemagne. François Fabricius, de Duren, suivit aussi pendant plusieurs années les leçons de Ramus à Paris. Il devint directeur du gymnase de Dusseldorf, et démontra les avantages du ramisme dans un commentaire sur les anciens auteurs classiques, écrit avec beaucoup de goût et d'esprit. Comme il eut le bonheur de former un grand nombre de savans laborieux, il contribua

puissamment à répandre et à faire estimer le ramisme en Allemagne. La doctrine du philosophe français y fut également favorisée d'une manière très-active par Jean Sturm et David Chytræus, dont l'autorité était si grande qu'on les consultait souvent sur les sujets à choisir pour remplir les chaires vacantes de professeurs. Presque toujours alors ils recommandaient des ramistes, quoiqu'ils n'eussent pas une aussi mauvaise opinion d'Aristote que Ramus. Ainsi donc, vers la fin du seizième siècle, à peine se trouva-il une seule école ou académie célèbre de l'Allemagne parmi les professeurs de laquelle on ne comptât quelques ramistes. La philosophie de Ramus était aussi enseignée à Dortmund par Frédéric Beurhus, qui publia entre autres un parallèle entre la dialectique de Ramus et celle de Mélanchthon; à Corbach, par Adam Scribonius; à Hanovre, par Buscher; à Helmstædt, par Gaspard Pfaffrad; à Erford, par Henning Rennemann; à Rostock, par Thomas Rhædus; et à Marbourg, par Jérôme Treutler. On essaya également de l'introduire dans les universités de la Saxe. Les principaux anti-ramistes de l'Allemagne furent Jacques Schegk, à Tubingue; Philippe Scherb, à Altorf; Corneille Martini et Jean Caselius à Halmstædt, etc. Le parallèle établi par Beurhus entre les dialectiques de Ramus et de Mélanchthon, fit que plusieurs essayèrent d'établir un syncrétisme, et de concilier les partis opposés. Les partisans de cette nouvelle secte reçurent le nom de semi-ramistes, et furent persécutés par celles qu'ils prétendaient rapprocher l'une de l'autre [1]. Le plus zélé commentateur et

[1] Comme la philosophie de Mélanchthon avait établi son siége principal dans les universités saxonnes, ce fut là aussi que le ramisme rencontra la résistance la plus vive. Jean

défenseur du ramisme en Angleterre fut Guillaume Temple, de Cambridge, ami du noble chevalier Philippe Sidney, auquel il dédia ses Scholics sur la dialectique de Ramus [1].

Cramer, professeur de logique aristotélique à Leipzick, fut accusé de calvinisme, parce qu'il enseignait la philosophie de Ramus, et cette circonstance lui fit perdre sa placc, en 1591. On obligeait alors, en Saxe, les professeurs publics et particuliers à jurer par écrit qu'ils n'enseigneraient aucune idée contraire aux dogmes d'Aristote. Aussi le péripatétisme s'y conserva-t-il avec éclat jusqu'au temps de Chrétien Thomasius. — Jean Scaliger fut, dans les Pays-Bas, celui qui s'opposa le plus vigoureusement à l'introduction du ramisme.

[1] *Petri Rami dialecticæ libri duo, scholiis G. Tempelli, illustrati. Quibus accessit eodem auctore de porphyrianis prædicabilibus disputatio. Item epistolæ de Rami dialecticâ contrà J. Piscatoris responsionem defensio, in capita vigenti novcm redacta. in*-8°, *Francofurti*, 1591.

CHAPITRE IV.

Histoire et philosophie de Bruno, de Cardan, de Vanini, de Ruggeri et de Campanella.

PARMI les philosophes du seizième siècle, les uns s'attachèrent à réintégrer le péripatétisme dans sa pureté primitive, à le compléter, à en étendre l'application, à l'interpréter de diverses manières, et à le concilier, autant que possible, avec les dogmes de l'Eglise : les autres le combattirent de tout leur pouvoir, et tentèrent de démontrer qu'il est contraire à la religion, et propre uniquement à pervertir le goût et à corrompre le cœur ; aussi cherchèrent-ils à le remplacer par le nouveau platonisme, par la doctrine des cabalistes, ou par un autre système composé des opinions émises par les différens physiciens de la Grèce. Au milieu de ce torrent qui entraînait presque tous les esprits, il se trouva cependant plusieurs philosophes qui ne prirent d'autres guides qu'eux-mêmes, qui adoptèrent une marche nouvelle pour découvrir et consolider la vérité philosophique, et qui profitèrent à cet effet tant des travaux auxquels les sages de l'antiquité s'étaient livrés, que des progrès dont la physique, l'astronomie et la médecine étaient redevables à leurs contemporains.

Jordan Bruno est le premier dont je vais m'occuper; car je ne m'astreindrai pas strictement à l'ordre chronologique, qui est fort indifférent lorsqu'il s'agit d'exposer historiquement ses opinions et les

rapports qu'elles peuvent avoir avec celles des autres philosophes qui feront l'objet de ce chapitre. Bruno n'est pas moins remarquable dans l'histoire par ses talens spéculatifs et l'usage qu'il en fit, que par l'inégalité de son esprit, l'inconstance et les contradictions de son caractère, les écarts singuliers de son imagination, et sa fin tragique. Il naquit à Nole dans les états de Naples. On ignore également et la condition de ses parens et l'époque de sa naissance. Les ouvrages que nous avons de lui permettent de conclure, en toute certitude, que dans sa jeunesse il étudia très-assidument la littérature classique latine, la philosophie, les mathématiques, la physique et l'astronomie. Sans doute aussi la langue et la littérature grecques ne lui étaient pas non plus étrangères, et l'orthographe vicieuse des mots grecs qui se lisent dans ses ouvrages ne suffit pas pour démontrer le contraire. Il prit l'habit de l'ordre des dominicains; mais ses doutes au sujet des mystères de la Transsubstantiation, et de l'Immaculée-Conception, ainsi que de plusieurs autres articles de croyance religieuse, joints surtout aux satires amères qu'ils se permettait sur l'ignorance, les vices et les débauches des moines, lui ayant attiré la haine et les persécutions de ces derniers, il résolut de retourner dans sa patrie, et il se rendit à Genève en 1582. Calvin et Beza y enseignaient précisément à cette époque, et y jouissaient de la plus haute réputation. La passion que Bruno avait pour les opinions paradoxales, et l'acharnement avec lequel il défendait les siennes, ne tardèrent pas à le brouiller avec ces deux prêtres si intolérans par caractère, et il fut contraint d'abandonner Genève après un séjour de deux années. Il se rendit d'abord à Lyon, puis à Toulouse et ensuite à Paris. En 1585, il attaqua publiquement la philosophie aristotélique

dans cette dernière ville, où il écrivit un grand nombre de thèses philosophiques, qu'un Parisien, nommé Jean Hennequin, soutint sous sa présidence. Mais il n'obtint pas plus de succès que les autres anti-aristotéliciens, et il ne put même point demeurer long-temps à Paris. On ne saurait croire qu'il y ait été professeur extraordinaire de philosophie à l'université, comme plusieurs écrivains le prétendent. Suivant le célèbre grammairien Gaspard Scioppius, il quitta cette ville pour se rendre à Londres, où il publia son livre qui a pour titre: *Spaccio della bestia trionfante*. Cependant diverses raisons portent à croire qu'il entreprit ce voyage de meilleure heure [1]. En effet, la même année où

[1] L'époque de son voyage en Angleterre est incertaine. Brucker a démontré, presque jusqu'à l'évidence, que Scioppius s'est trompé en disant qu'il eut lieu en 1586. Ce savant pense au contraire que Bruno se rendit à Londres avant d'aller à Genève, c'est-à-dire, avant l'année 1582. Parmi les ouvrages du philosophe napolitain, il en est trois qui ont rapport à ce voyage d'Angleterre, ou qui le supposent. Ce sont : *Spaccio della bestia trionfante*. — *La cena delle ceneri*. — *Degli heroici furori*. Le premier, dédié au chevalier Philippe Sidney, chez lequel Bruno fut accueilli dans la Grande-Bretagne, parut à Paris, en 1584. Bayle se trompe en disant qu'il ne fut imprimé qu'en 1594. Brucker émet aussi une conjecture dénuée de fondement, quand il présume que la date et le lieu de l'impression sont controuvés dans l'édition de Paris. Pourquoi Bruno en aurait-il fait un mystère ? Brucker n'avait pas lu le livre, et, à l'instar de plusieurs autres écrivains, il le croyait, d'après le titre, une satire de la cour de Rome, ce qu'il n'est en effet point. Il le soupçonnait même apocryphe, quoique le contenu et le style annoncent incontestablement la plume de Bruno. Le second ouvrage est dédié à M. de Châteauneuf, ambassadeur de France à la cour de Londres : il fut mis sous presse en 1584. On parle encore d'une édition de 1580, dont l'existence me paraît douteuse. Le troisième écrit, dédié aussi

il quitta Paris, c'est-à-dire, en 1586, il donna aussi des leçons à Wittemberg, où il ne renonça pas non plus à sa passion pour les paradoxes, à sa haine contre les aristotéliciens, et à son humeur satirique [1]. Après deux ans de séjour dans cette ville, il passa

à sir Philippe Sidney, parut, en 1588, à Paris. Ces éditions des trois ouvrages de Bruno prouvent que son voyage en Angleterre est au moins antérieur à l'anné 1586, et si on admet qu'il séjourna tant à Genève, que dans plusieurs villes de France depuis 1582 jusqu'en 1586, on doit aussi conjecturer avec vraisemblance qu'il se rendit à Londres avant d'aller à Genève. Ajoutons encore que ses ouvrages *Della causa, principio ed uno* et *Dell' infinito, universo e mondi*, qui furent imprimés en 1584, sont dédiés à M. de Châteauneuf. Je me suis trompé dans mon *Manuel de l'histoire de la philosophie*, où j'ai rapporté ce voyage à l'année 1591.

[1] La meilleure source pour l'histoire du séjour de Bruno à Wittemberg est son *Oratio valedictoria habita ad ampliss. et clarissim. professores atque auditores in academiâ Wittebergensi, anno* 1558. Ce discours prouve qu'il ne fut pas chassé de la ville, aux savans de laquelle il rend un témoignage fort honorable. *Adde*, dit-il, *quòd, cùm Germanos doctrinâ adeò excultos invenerim, ut etiam cognoscerem, eosdem minimè omnium moribus esse barbaros et agrestres, cùm ad vos pro laribus vestris perlustrandis pervenissem, natione exterus, exul, transfuga, ludicrum fortunæ, corpore pusillus, rerum possessione tenuis, favore destitutus, multitudinis adeò pressus, et ideò stultis et ignobilissimis illis contemptibilis, qui nusquam nobilitatem agnoscunt, nisi ubi aurum fulget, tinnit argentum, et similium sibi favor tripudiat et applaudit. Vos doctissimi, gravissimi et morigeratissimi senatores non sprevistis, et studium meum, non à vestrorum omnium studio prorsùs alienum, non adeò improbavistis, ut pateremini philosophicam libertatem et vestræ humanitatis insignis specimen temerari; sed me vestræ Minervæ, illius inquam Virginis vestræque Matrisfamilias amore cæcum desipientemque suscepistis, intraque vestros lares ferè biennii spatio fovistis et loviâ quâdam mente pertulistis, et iniquis meis minimè placidas aures porrexistis.*

à Prague [1], d'où il se rendit à Helmstædt; là il fut accueilli par Jules et Henri-Jules, ducs de Bronswick-Lunébourg [2]. Le premier de ces princes étant venu à mourir, il alla passer quelque temps à Francfort-sur-le-Mein, et y publia plusieurs de ses écrits.

[1] Bruno alla certainement à Prague, ainsi que Scioppius l'a très-bien fait remarquer, et quoique Brucker trouve invraisemblable qu'étant luthérien il se soit exposé, en fréquentant une université catholique, au danger d'être puni de son apostasie réelle ou prétendue. Voyez l'épître dédicatoire de son livre : *De specierum scrutinio et lampade combinatoriâ Raymundi Lullii*, qui est datée de Prague, le 10 juin 1588, et adressée à don Guillaume de Saint-Clément, ambassadeur d'Espagne auprès de l'empereur Rodolphe II. Mais peut-être le peu de sûreté que cette ville lui offrait comme philosophe hérétique fut-il la cause qui la lui fit abandonner aussi vite, pour rentrer dans le sein d'une université protestante.

[2] Bruno était très-reconnaissant envers les princes ses protecteurs. Voyez son *Oratio consolatoria habita in illustri celeberrimâque academiâ Juliâ in fine solemnissimarum excequiarum illustrissimi et potentissimi principis Julii, ducis Brunsvicensium. 1. julii 1589, Helmstadii.* Il y dit, en parlant de lui-même : *In mentem ergo, in mentem, Itale, revocato, te à tuâ patriâ honestis tuis rationibus atque studiis pro veritate exulem, hìc civem; ibi gulæ et voracitati lupi romani expositum, hìc liberum; ibi superstitioso insanissimoque cultui adstrictum, hìç ad reformatiores ritus adhortatum; illìc tyrannorum violentiâ mortuum, hìc optimi principis amœnitate atque justitiâ vivum.* Je serais tenté de croire, d'après les mots *ad reformatiores ritus adhortatum*, que Bruno n'embrassa pas formellement la religion réformée. C'est peut-être pour cette raison qu'il séjourna si peu dans les universités protestantes de Wittemberg et d'Helmstædt, et qu'il n'y devint pas professeur académique. S'il n'était pas encore luthérien à Helmstædt, il ne le devint certainement pas par la suite, et ce fut donc à tort que l'inquisition le condamna ensuite à Rome comme coupable d'apostasie.

Quelques circonstances qui nous sont inconnues le forcèrent de prendre la fuite. En 1592, il s'établit à Padoue. On ignore les raisons qui le déterminèrent à retourner en Italie, dont le séjour devait lui être redoutable à tant d'égards. Il vécut cependant deux années tranquille. Mais vraisemblablement les opinions qu'il émettait, la licence sans bornes qu'il se permettait dans ses jugemens, et surtout la propagation de ses ouvrages en Italie, fixèrent l'attention sur lui. L'inquisition le fit arrêter et emprisonner à Venise, en 1598, non-seulement comme hérétique, mais encore comme apostat de la religion catholique, et comme parjure, pour avoir violé ses vœux. De Venise on le transféra à Rome, où il comparut devant le tribunal de l'inquisition. Un délai de quinze jours lui fut accordé pour se convertir: il tergiversa beaucoup, promit d'abjurer, puis soutint encore ses anciennes assertions, et enfin redemanda un nouveau délai. Le tribunal, voyant qu'il n'avait d'autre intention que de le tromper et de temporiser, le jugea définitivement, le dégrada, l'excommunia, et le livra aux autorités séculières pour l'exécuter. Bruno entendit de sang-froid sa sentence de mort. On lui accorda encore huit jours pour se rétracter : ce terme expiré, et après une captivité de deux ans, il fut brûlé vif, le 17 février 1600, « afin qu'il pût raconter dans les autres « mondes inventés par lui comment les Romains « avaient coutume de traiter les blasphémateurs. » Telles sont les expressions révoltantes dont se sert Scioppius, qui fut témoin oculaire de son supplice [1].

[1] Haym prétend, mais sans en alléguer aucune preuve, que Bruno ne fut brûlé qu'en effigie. Il est impossible de révo-

Il est bien à regretter que nous ayons aussi peu de détails sur l'histoire de l'enfance et des premières études de Bruno. Nous ne pouvons plus aujourd'hui découvrir l'origine de sa manière de philosopher qu'en ayant égard au caractère psycologique qu'il a indiqué si précisément et si clairement dans ses ouvrages, et qu'en nous attachant aux faits qu'on trouve dans ces mêmes écrits, ou qu'on peut en conclure. Bruno possédait un esprit d'une pénétration rare, et une imagination extrêmement fertile et poétique, mais trop peu retenue par la raison, ce qui la faisait souvent s'égarer dans les espaces chimériques. Ces qualités étaient jointes chez lui à un caractère extraordinairement passionné. On ne peut douter qu'il n'eût conçu de très-bonne heure un goût particulier pour l'art de Raymond Lulle; car, non content de le recommander hautement et de l'enseigner, il consacra encore plusieurs livres à le confirmer, à l'expliquer, et à développer l'usage qu'on peut en faire. On doit vraisemblablement attribuer cette prédilection à ce qu'il considéra comme une suite de l'application des règles de Lulle ce qui n'était dans l'origine que l'effet de son imagination créatrice, et de la vivacité avec laquelle les idées s'associaient et se combinaient dans sa tête. Or, dès qu'il eut acquis l'habitude d'imprimer un certain cours à ses réflexions, ces règles durent exercer une influence bien prononcée sur la marche de sa pensée, et sur la représentation logique de ses idées. C'est à cette cause qu'il faut particulièrement

quer en doute le témoignage de Scioppius, dont la lettre à Rittershusius, un luthérien de ses amis, peut être, à proprement parler, considérée comme une apologie de la conduite que l'inquisition de Rome observa envers Bruno.

rapporter l'abondance étonnante et souvent même le luxe d'idées et d'expressions, qui forment le caractère de ses ouvrages. Mais, outre ses connaissances logiques, il s'était profondément pénétré de l'esprit des systèmes inventés par les anciens philosophes grecs; et les opinions dont il fut le créateur, et qu'il développa dans ses livres, résultèrent autant de l'étude approfondie et critique qu'il avait faite de ces doctrines, que de ses propres spéculations [1]. On conçoit aisément, surtout quand on réfléchit à l'empire que l'imagination exerce si souvent sur la raison, que ses opinions philosophiques furent modifiées par le génie de son siècle, et que, tout en laissant la pensée prendre hardiment et librement son essor chez lui, il n'en ajouta pas moins foi à la magie et à l'astrologie. De tous les anciens systèmes, l'aristotélisme était celui qui lui inspirait le plus d'aversion. Il saisissait chaque occasion de le combattre, soit dans ses leçons, soit dans ses livres. Cette circonstance nous explique pourquoi il tarda si peu à se faire haïr dans toutes les universités où il obtint des chaires, et où la philosophie d'Aristote dominait, d'autant plus que sa violence et son animosité imprimaient un caractère encore plus offensant à ses sorties contre les aristotéliciens. L'amour de la vérité était certainement son unique guide : il n'épargnait rien pour propager ces idées, par la raison qu'il était convaincu de leur exactitude; il dé-

[1] Jacobi, dans la préface de ses Lettres sur la doctrine de Spinosa, dit que Bruno se pénétra intimement de l'esprit des anciens, sans cesser toutefois d'être lui-même, circonstance à laquelle il attribue la sagacité de ses distinctions et la justesse de ses rapprochemens. Heydenreich a établi un parallèle fort intéressant entre son caractère et celui de Spinosa. Cet écrivain fait la remarque exacte qu'il nous manque encore une biographie complète de Bruno.

ploya tout son zèle pour diminuer l'influence de l'Eglise et des moines; et s'il abjura réellement le catholicisme pour embrasser la religion des protestans, en faveur de laquelle il était au moins si porté, sa conduite ne fut dirigée que par des intentions pures; mais il se laissa fréquemment égarer par la trop haute idée qu'il avait de son propre mérite. L'ambition eut plus de part à ses principales actions, que la conviction raisonnée et réelle de l'utilité du but qu'il se proposait d'atteindre. On ne peut, sous ce point de vue, excuser la manière dont il s'annonça comme ennemi juré d'Aristote à Paris et à Wittemberg, non plus que l'imprudence qu'il eut de retourner en Italie, après avoir choqué aussi ouvertement l'orthodoxie catholique par ses écrits, et avoir surtout attaqué avec autant de véhémence les moines et la hiérarchie de la cour de Rome.

Les écrits de Bruno qui ont rapport à l'art de Lulle ne sont intéressans pour nous que parce qu'ils peuvent servir à caractériser l'esprit de ce philosophe. Outre qu'on a beaucoup de peine à se les procurer, parce que le nombre des exemplaires en est très-petit, ils sont aussi fort difficiles à comprendre, et celui qui n'a pas une aussi haute idée de l'art de Lulle que Bruno, n'y trouve souvent pas la moindre chose en dédommagement de l'ennui qu'il lui faut dévorer pour les lire. Cependant, comme ils se rangent au nombre des plus grandes raretés littéraires, et que la bibliothèque de Gottingue est presque la seule qui les possède, je pense devoir les décrire avec exactitude quant à la forme extérieure, et en indiquer le contenu, autant que je crois être parvenu à le concevoir.

L'art de Lulle n'était au fond autre chose qu'une topique et une mnémonique, en prenant ces derniers mots dans le sens où ils désignent une méthode

propre, moins à faciliter la mémoire et à la rendre plus sûre, qu'à rappeler les idées et à les représenter à l'esprit. La topique et la mnémonique des anciens logiciens et rhéteurs grecs et romains étaient formées uniquement d'un assemblage d'idées générales, de lieux communs, et de règles psycologiques. Au contraire, celles de Lulle se composaient de tables systématiques faciles à saisir et à employer, contenant les idées générales dans lesquelles toutes les autres idées se trouvent renfermées, ou qui peuvent conduire à la découverte de ces dernières. Aussi Lulle, qui croyait avoir épuisé en elles toutes les idées générales, et indiqué la manière de s'en servir, vantait son art comme le moyen de parvenir à spéculer et à raisonner de suite sur tous les objets du savoir humain, et de rendre inutiles la dialectique, la métaphysique et la rhétorique, à l'étude desquelles on avait été jusqu'alors obligé de consacrer un temps si long. On ne doit pas être surpris que cet art ait trouvé des partisans si enthousiastes quand il parut, et même beaucoup plus tard, puisqu'il favorise en réalité l'association des idées, à l'instar d'une topique quelconque; qu'on peut l'appliquer à tout objet donné, quoique d'une manière souvent peu convenable; qu'il donne effectivement de la facilité pour s'énoncer; et que, malgré sa briéveté apparente, il s'annonce cependant sous la forme d'un système topique complet; mais il était impossible qu'on manquât d'en reconnaître l'insuffisance absolue, après l'avoir soumis à différens essais. Ceux qui s'en déclarèrent dans la suite partisans, comme Agrippa de Nettesheim et Bruno, ne conservèrent donc que l'idée principale sur laquelle il se basait, et s'efforcèrent non-seulement de donner d'autres tables plus parfaites des idées générales, mais encore de rendre la manière de s'en servir sensible par des

interprétations allégoriques. Agrippa entrevit avec le temps l'impossibilité d'un art semblable à ce que celui de Lulle devait être, ou au moins l'inutilité de celui de Lulle lui-même. Au contraire, Bruno paraît n'avoir jamais renoncé à la prédilection qu'il se sentait pour cette méthode, ainsi qu'à son plan de la perfectionner; voilà pourquoi la plupart de ses ouvrages ne renferment que des subtilités semblables multipliées à un point extraordinaire, et souvent si bizarres qu'elles dégénèrent en véritables puérilités. La passion qu'il avait pour l'art de Lulle, et le zèle infatigable avec lequel il travailla sans cesse à le développer et à le propager, dépendaient peut-être de la haine qu'il avait vouée à la dialectique et au dogmatisme d'Aristote, mais sur-tout de ses propres idées métaphysiques, auxquelles il prétendait rapporter aussi les règles de la dialectique et leur emploi. Le principe de l'unité qui régnait dans sa métaphysique devait aussi régir la pensée logique et les images des choses pensées, non-seulement sous le rapport universel, objectif et transcendental, mais encore sous le rapport individuel, subjectif, empirique et pratique.

Les plus anciens écrits de Bruno sur la topique et la mnémonique parurent à Paris, en l'année 1582. Le premier a pour titre: *De compendiosâ architecturâ et complementô artis Lullii* [1]. Il devait contenir,

[1] *Philotheus Jordanus Brunus, Nolanus, De compendiosâ architecturâ et complementô artis Lullii. Ad illustriss. D. D. Joannem Morum, pro Serenissimâ Venetorum Republicâ apud Christianissimum Gallorum et Polonorum Regem legatum. Parisiis*, 1582. *in*-12. — Dans l'épître dédicatoire, Bruno assure que l'art de Lulle est infiniment plus précieux que les perles et les pierres gemmes. Les livres : *Ars brevis illuminati doctoris Magistri Raymundi Lullii ; Opusculum Raymundinum de auditu kabbalistico, sive ad omnes*

comme le titre seul l'annonce, une notice succincte, substantielle et facile à saisir de l'art de Lulle, et renfermer tout ce qui se trouve d'essentiel à cet égard dans les ouvrages de Lulle lui-même [1]. Bruno débute par un aperçu rapide des parties principales de cet art. Le principe général en est l'intelligence agissant hors d'elle-même (*intellectus extrinsecùs agens*, les sens), qui se trouve, eu égard à l'illumination de l'esprit, dans le même rapport que le soleil à l'œil. Le principe particulier est l'intelligence

scientias Introductorium; Articuli fidei sacrosanctæ ac salutiferæ legis christianæ cum eorumdem perpulchrâ introductione : quos (cæteras leges omnes improbando) illum D. Mag. R. Lullus rationibus necessariis demonstrativè probat, qui parurent sous le même format, à Paris, en 1578, et qu'on a attribués à Bruno, parce qu'ils sont ordinairement annexés à ses ouvrages, ont pour auteur Raymond Lulle lui-même. Ils ont été publiés aussi, non pas par Bruno, comme on pourrait le conjecturer, mais par Maître Bernard de Lavinèthe, qui est nommé sur le titre du premier. Ces éditions des Opuscules de Lulle prouvent que l'étude de son art avait été reprise à Paris, avant l'arrivée même de Bruno dans cette capitale.

[1] *Hæc sunt, quæ ad artem Lullii intelligendam, judicandam et prosequendam sufficiunt iis, qui periti sunt in vulgari philosophiâ. Hic enim integrè expressum est, quidquid Lullius habet in multis artibus, in quibus idem semper exprimere nititur. Habes, inquam, quæ sunt in arte brevi, in arte magnâ, et aliis libris, qui nomine arboris scientiæ, inventionis, artis demonstrativæ, mixtionis principiorum, auditûs cabalistici, et si qui alii ejusdem generis exstant, in quibus hic pauper semper idem attentabat exprimere.... Videbis, nos multum addidisse, quantum ad facilitatem, ordinis rationem, distinctionem et sufficientiam disciplinæ spectat, et aliud quid de memoriâ, quod non est pars istius disciplinæ, sed ad ipsius retentionem est maximè necessarium. Videbis etiam nos addidisse, quod est de substantiâ artis usque ad complementum ipsius, quod nec Lullius fecit, ne alium fecisse vidimus.*

elle-même en action (*intellectus agens*, la pure intelligence), dont le rapport aux images et aux idées (*species intelligibiles*), ou aux objets extérieurs, est le même que celui de l'œil aux choses visibles. Cet art exige, comme principe matériel, un tempérament un peu mélancolique, qui dispose aux spéculations, et qui les rend plus faciles. L'objet de la contemplation est l'univers, autant qu'on peut le rapporter à l'idée du vrai et de l'intelligible (*quod veri, intelligibilis rationabilisque rationem subire valeat*), pour déterminer les principes généraux, vrais, nécessaires et premiers, d'où se déduisent ensuite les règles des autres connaissances, des capacités morales et de l'habileté mécanique. *Conveniens nimirum est atque possibile, ut eum in modum quô metaphysica universum ens, quod in substantiam dividitur et accidens, sibi proponit objectum, quædam unica generaliorque (ars) ens rationis cum ente reali, quô tandem multitudo, cujuscunque sit generis, ad simplicem reduci possit unitatem, complectatur.* L'art de Lulle renferme deux parties principales qui ont rapport: la première à l'invention, la classification et l'alliance; la seconde aux choses inventées, classées, alliées et jugées. Bruno divise encore la première en trois sections: 1.° l'Alphabet, ou les idées élémentaires les plus simples; 2.° le *Syllabicum*, ou les modes d'alliance des sujets avec leurs attributs absolus et relatifs; 3.° le Dictionnaire, ou les modes d'alliance des jugemens, de manière qu'il en résulte des propositions et des raisonnemens de différentes espèces. La seconde partie comprend sept sections, qui traitent des problèmes, des solutions, des définitions, du discours, du développement, de l'accroissement et de l'épurement du savoir. L'alphabet se compose de neuf lettres: *B. C. D. E. F. G. H.*

I. K., signes de neuf idées élémentaires, dont chacune désigne : 1.° le sujet ; 2.° l'attribut absolu ; 3.° l'attribut relatif ; 4.° la question. *Exemple :*

	B.	C.	D.	E.
Sujet.	*Dieu.*	*Ange.*	*Ciel.*	*Homme.*
Attribut absolu.	*Bonté.*	*Grandeur.*	*Eternité.*	*Faculté.*
Attribut relatif.	*Différence.*	*Harmonie.*	*Harmonie.*	*Principe.*
Question.	*Si?*	*Quoi?*	*D'ou?*	*Par quoi?*

Les autres idées élémentaires sont : *F.* l'imagination ; *G.* la faculté de sentir (*sensitivum*) ; *H.* celle de se nourrir (*vegetativum*) ; *I.* le matériel (*elementativum*) ; *K.* l'organique (*instrumentativum*). Les attributs absolu et relatif de l'imagination sont la sagesse et le moyen : ceux de la faculté de sentir, la volonté et le but, etc. Viennent ensuite des figures, accompagnées d'explications, pour faciliter l'intelligence et l'inculcation dans la mémoire tant de l'alphabet que du *syllabicum* et du dictionnaire. Ce qu'il y a de plus remarquable, c'est un commentaire sur les idées élémentaires, placé à la fin du livre, et où l'on trouve déjà les germes du système de métaphysique et de physique que Bruno publia dans la suite. Ce livre se rattache intimement à un autre dont le contenu est identique ou affine, et qui a pour titre, *Cantus Circæus ad memoriæ praxin ordinatus ;* seulement Bruno y recommande l'art de Lulle avec encore plus d'instance, et développe davantage la nécessité de l'étudier. Il y discute aussi la doctrine des sujets et de leurs attributs, ainsi que de leurs différences, qu'il avait simplement supposées dans le premier livre.

Son second ouvrage sur la topique et la mnémonique est le suivant : *De umbris idearum*, dont

l'*Ars memoriæ* ne diffère pas, mais forme la seconde partie [1]. Bruno y démontre l'alliance de sa métaphysique avec l'art de Lulle; car ce livre tend principalement à établir une mnémonique systématique basée sur les principes métaphysiques développés dans la première partie. En tête se trouvent les poésies d'un certain Merlin, pour rebuter les ignorans et les hommes incapables de penser de la lecture du livre, mais plus encore pour les détourner d'émettre leur jugement à son égard [2]. Ensuite on

[1] *Jordanus Brunus, Nolanus, De umbris idearum, implicantibus artem quærendi, inveniendi, judicandi, ordinandi, applicandi, ad internam scripturam et non vulgares per memoriam operationes explicatis. Ad Henricum III, Sereniss. Gallorum Polonorumque Regem, etc., Protestatio: Umbra profunda sumus, ne nos vexetis inepti, non vos, sed doctos tam gravè quærit opus. Parisiis*, 1582. *in*-8°. — La seconde partie n'a pas de titre, mais une pagination particulière. Le début indique qu'elle forme la seconde partie, ou, si l'on veut, la suite du livre *De umbris idearum: Tunc artem sub umbrâ idearum degere arbitramur*, etc. Il est dit dans l'épître dédicatoire: *Quis ignorat, Sacratissima Majestas, principalia dona principalibus, principaliora majoribus, et maximis principalissima deberi? Nullus ergo ambigat, cur opus istud. . . . inter maxima numerandum, in Te. . . . respexerit. . . .*

[2] Je crois devoir citer ici deux passages de ce poëme. Le premier a trait au caractère de l'ouvrage de Bruno:

Umbrarum, quæ profundis
Emersere de tenebris,
In fine gratâ fiet, nunc asperior
Et facies et littera.

Je rapporte l'autre à cause du précepte qu'il renferme:

Sic etiam litteræ Sophiæ parùm tactæ
Civilem ad vitam conferunt,
Et condelectant plurimùm;
Si nimiùm t' ingurgitas, te turbabunt,
Inq' insaniam t' adigent,
Præcipitemve gloriam.

fit un dialogue apologétique et très-satirique entre Mercure, Philotime et Logifer. Cet opuscule est dirigé contre ceux qui blâmaient alors une mnémonique systématique, et la trouvaient impossible, inutile, ou même dangereuse. Bruno y désigne, par des sobriquets, de prétendus célèbres théologiens, juristes, médecins et philosophes, à qui l'un des interlocuteurs attribue les opinions défavorables à l'art, et qu'un des deux autres personnages relève de la manière la plus grossière [1]. Comme l'auteur

[1] LOGIFER : *Quid respondebis Magistro Anthoc, qui eos qui prætervulgares edunt memoriæ operationes, putat magos vel ejusce generis. alicujus speciei viros ? Vides quantùm in litteris insenuerit ille.* PHILOTHIMUS : *Hunc non dubitaverim esse nepotem illius asini, qui ad conservandam speciem in archâ Noë fuit reservatus....* LOGIFER : *Quid dicemus de Magistro Clyster, doctore medico...?* PHILOTHIMUS : *Si quis huic miserrimo, ipso, quod habet, extracto, aliud superimposuerit cerebrum, forsitan medicando fiet medicus.* Le dialogue se termine ainsi ; LOGIFER : *Et ut uno verbo tandem omnia complectar : varii variè sentiunt, diversi dicunt, quot capita tot sententiæ.* PHILOTHIMUS : *Et tot voces. Hinc corvi crocitant, cuculi cuculant, lupi ululant, sues grundiunt, oves balant, mugiunt boves, hinniunt equi, rudunt asini. Turpe est, dixit Aristoteles, sollicitum esse, ad quemlibet interrogantem respondere. Boves bobus admugiant ; equi equis adhinniant; asinis adrudant asini ; nostrum est, colloquio aliquid circà istius homini (Bruni) inventionem pertentare.* LOGIFER : *Rectè quidem. Placeat igitur Hermeti librum aperire, ut ipsius auctoris sententias consideremus.* — Dans l'introduction qui vient ensuite, Bruno est moins mordant ; mais il se prononce tout aussi fortement sur son ouvrage, ses opinions philosophiques et leur rapport à celles de ses contemporains. Il interdit au lecteur sans talent de pénétrer dans l'esprit de sa mnémonique, et ajoute : *Super hæc noverint, in quorum manus ars ista inciderit, nos ejus non esse ingenii, ut determinato alienæ philosophiæ generi simus adstricti, neque ut per universam quamcunque philosophandi viam contemnamus. Neminem*

faisait probablement allusion aux savans qui vivaient à Paris et ailleurs, son livre seul dut lui attirer un grand nombre d'ennemis, qui inspirèrent de l'aversion pour ses idées, et qui le persécutèrent vivement.

La première partie de l'ouvrage lui-même renferme deux sections : 1.° *Triginta intentiones umbrarum*, ou trente points qu'il faut prendre en considération par rapport aux ombres des idées; 2.° *Triginta idearum conceptus*, ou trente dogmes qui résultent des idées primitives, et de leur union avec les ombres des idées. Bruno voulait commencer par faire connaître la nature et les lois de l'activité spirituelle intérieure qui se déploie dans l'acte de la pensée, afin de pouvoir ensuite déterminer les règles de la mnémonique avec plus de certitude et de facilité.

L'expression *ombre des idées* se fonde sur ce qu'il est impossible à l'homme de connaître la vérité absolue ; car, comment pourrait-il y parvenir, puisque son existence n'est pas l'existence vraie et absolue, mais seulement l'ombre de cette existence [1]?

quippè eorum, qui ad rerum contemplationem proprio innixi ingenio aliquid artificiosè methodicèque sunt moliti, non magnificamus. Non abolemus pythagoricorum mysteria; non parvifacimus platonicorum fides; et quatenùs reale sunt nacta fundamentum, peripateticorum ratiocinia non despicimus. Ipsum eâ de causâ dicimus, ut eorum curam attenuemus. qui proprio ingenio aliena volunt ingenia metiri. Cujusmodi est infortunatum genus illud, quod cùm diutiùs in optimis philosophis elaboraverit, non eousque proprium promovit animum, ne usque ad finem, cùm proprio careat ingenio, semper utatur alieno.

[1] *Hominis perfectionem et melioris, quod in hoc mundo haberi possit, adeptionem insinuans Hebræorum sapientissimus amicam suam ita loquentem introducit : Sub umbrâ illius, quem desideraveram, sedi. Non enim est tanta hæc nos-*

Bruno emprunte ici un grand nombre d'idées aux nouveaux platoniciens et aux cabalistes. L'ombre de l'idée participe de la lumière et des ténèbres qui entrent tous deux dans sa composition. Elle renferme une trace de lumière, mais elle n'est pas lumière parfaite. La lumière peut être connue quant à sa substance même, et quant à ses accidences. Comme la lumière de la substance (*materia prima*) émane de la lumière primitive (*actus primus lucis*), de même celle des accidences émane de la lumière de la substance; mais la substance et ses accidences ne peuvent pas recevoir la pleine lumière; elles ne se trouvent donc que dans l'ombre de cette lumière, et les idées qu'on s'en forme sont également des ombres. Or, on arrive de deux manières à la connaissance des ombres : 1.º La connaissance se perd dans les ténèbres, parce que les facultés supérieures de l'âme sont inertes, et les inférieures seules actives, comme lorsque l'âme mène une vie purement corporelle et physique; 2.º elle s'élève jusqu'à la

tra natura, ut pro suâ capacitate ipsum veritatis campum incolat. Dictum est enim : Vanitas homo vivens. Universa vanitas. Et id, quod verum est atque bonum, unicum est atque primum. Qui autem fieri potest, ut ipsum, cujus Esse non est propriè verum, et cujus essentia non est propriè veritas, efficaciam habeat et actum veritatis ? Sufficiens ergo est illi atque multùm, ut sub umbrâ boni verique sedeat. Non inquam sub umbrâ veri bonique naturalis atque rationalis (hinc enim falsum diceretur atque malum), sed metaphysici, idealis et supersubstantialis ; undè boni et veri pro suâ facultate particeps efficitur animus, qui etsi tantùm non habeat, ut ejus imago sit ; ad ejus tamen est imaginem ; dum ipsius animæ diaphanum, corporis ipsius capacitate terminatum, experitur in hominis MENTE *imaginis aliquid, quatenùs ad eam appulsum habet ; in* SENSIBUS AUTEM INTERNIS ET RATIONE, *in quibus animaliter vivendo versamur, umbram ipsam.*

pure lumière, quand les facultés supérieures de l'âme deviennent dominantes, et réussissent à connaître l'éternité et l'immortalité. En descendant de l'unité primitive et sur-substantielle, et arrivant peu à peu à la pluralité, la connaissance se rapproche de la pluralité dans la même proportion qu'elle s'écarte de l'unité : *Fit enim ab ipso superessentiali ad essentias; ab essentiis ad ipsa, quæ sunt; ab iis ad eorum vestigia, imagines, simulacra et umbras excursus, tum versùs materiam, ut in ejus sinu producantur, tum versùs sensum atque rationem, ut per eorum facultatem dinoscantur.* Au contraire la connaissance se rapproche de plus en plus de la vérité, lorsqu'elle procède en sens inverse de la pluralité à l'unité.

Toute ombre de la nature et des choses naturelles, tant dans la matière que dans les intuitions empiriques extérieures et intérieures, consiste en mouvement et changement : mais elle se trouve en quelque sorte en repos dans l'intelligence et la mémoire. Comme il existe une liaison intime entre toutes les choses de l'univers, entre l'inférieure et la mitoyenne, celle-ci et la supérieure, le composé et le simple, le matériel et le spirituel, afin qu'il y ait un univers unique, une harmonie et une règle de cet univers, un principe et un but, un premier et un dernier : comme, d'un autre côté, il y a une progression de la lumière aux ténèbres, puisque (suivant les platoniciens) quelques intelligences sont soumises aux lois mécaniques de la nature d'après leur aversion pour la lumière primitive et leur tendance vers la matière, rien ne s'oppose à ce que les choses inférieures acquièrent la nature des supérieures en vertu des sons enchanteurs de la lyre du Monde-Apollon. (*Nihil impedit, quò minùs ad sonum cytharæ universalis Apollinis ad superna gra-*

datim revocentur inferna). Comme le feu se condense en air, l'air en eau, et l'eau en terre, de même aussi la terre peut se convertir en eau, l'eau en air, et l'air en feu. Ainsi la règle générale chez les choses variables, c'est que le mouvement est toujours limité par le repos, et le repos par le mouvement. Cette transition des choses naturelles d'un degré inférieur à un autre plus élevé consiste dans l'assimilation de l'une avec l'autre, et lorsque la chose a atteint un degré soit supérieur, soit inférieur, elle n'est plus la même qu'elle était auparavant. La même relation s'observe par rapport au savoir. *Per communem similitudinem ab umbris datur accessus ad vestigia, à vestigiis ad speculares imagines, ab istis ad alia.* Or, toute chose étant susceptible de se convertir en celle qui vient immédiatement avant ou après elle, il en résulte d'un côté que la nature peut tirer tout de tout au-dedans de ses limites, et d'un autre côté que l'intelligence peut aussi connaître tout par tout. En d'autres expressions, les termes moyens entre les extrêmes étant donnés, la nature et la raison peuvent produire et concevoir tout avec l'assistance de tout.

Les parties de l'univers doivent être inégales. Si elles étaient égales, la beauté du monde serait une chose impossible. C'est uniquement de l'association des parties pour produire un tout que résulte la perfection de ce dernier. Le véritable chaos d'Anaxagore est la pluralité sans ordre. La chaîne d'or des choses qui s'étend du ciel jusque sur la terre, et de la terre jusqu'au ciel, et qui établit ainsi une liaison entre les dernières extrémités du monde, offre, sous le rapport de la connaissance, un excellent moyen pour favoriser la mémoire.

Comme les choses se rapprochent de la non-réalité plus ou moins, et en observant des degrés dif-

férens, de même on remarque une grande différence parmi les ombres des idées, et elles se comportent relativement à la vérité en raison directe de leur clarté et de leur netteté, quoiqu'elles n'atteignent jamais la vérité absolue, ou la lumière pure. Bruno distingue ces ombres des idées en physiques (intuitives), et en idéales (purement intellectuelles ou abstraites). Celles-ci appartiennent à l'intelligence et au sens interne épuré : c'est par leur secours que l'esprit s'élève jusqu'à l'absolu. Les spéculations de l'homme observent une marche exacte, lorsqu'elles procèdent des ombres physiques aux ombres idéales qui correspondent à ces dernières.

Il n'y a pas de véritable contraste entre les ombres des idées. On reconnaît dans la même idée la beauté et la laideur, la convenance et l'inconvenance, la perfection et l'imperfection, la bonté et la méchanceté. L'imperfection, la méchanceté et la laideur ne reposent en aucune manière sur des idées propres et particulières qui servent à les faire connaître; mais comme on en acquiert la connaissance, et que tout ce qui est connu doit l'être par des idées, il faut qu'on les connaisse dans une idée étrangère, et non dans une idée propre qui n'existe point. (*In alienâ specie cognoscuntur, non in propriâ, quæ nulla est*); car, ce qui leur appartient en propre est une négation, un manque de réalité (*non ens in ente, vel, ut apertiùs dicam, defectus in effecto*). Bruno professait donc ici les mêmes opinions que celles dont Léibnitz donna ensuite l'exposé dans sa Théodicée.

Les ombres physiques se comportent absolument de même que la nature des choses physiques, et sont muables comme ces dernières. Elles ressemblent à l'ombre réelle qu'un corps, par exemple, un cheval qui marche, jette derrière lui, et qui varie à me-

sure que le mouvement du corps change. Mais elles-mêmes ne sont ni des substances, ni des accidences : en effet, elles ne sauraient exister sans la substance (l'objet auquel elles se rapportent); mais elles ne sont pas non plus inhérentes à la substance, parce qu'elles en sont séparées, ce que l'accidence ne peut jamais être : ce ne sont donc point des accidences. Par les mêmes raisons les ombres idéales ne sont également ni des substances, ni des accidences. Bruno les regardait comme de certaines idées de ces substances et de ces accidences. On se tromperait à l'égard de leur nature, si on les appelait accidences de l'esprit ou de la raison : ce ne sont en aucune manière des qualités, des dispositions ou des facultés innées ou acquises de l'esprit; mais ce sont les principes avec le secours desquels on produit et conçoit certaines qualités, dispositions et facultés. Elles ont rapport à l'existence de l'univers, et cette existence ne saurait se diviser en substance et accidence.

L'ombre de l'idée n'est ni dans le temps, ni dans un lieu, ni en mouvement; mais l'objet qui la produit réunit ces trois qualités. Rien ne lui est non plus opposé. La vérité n'en fait pas partie; mais elle ne saurait exister sans cette vérité. L'ombre idéale ne rend pas inapte à la vérité; car, en sa qualité d'unité, elle permet de concevoir l'opposition et la pluralité. Rien ne saurait donc lui être opposé sous ce rapport, ni l'obscurité, ni la lumière; car, elle est tantôt l'une et tantôt l'autre, d'une manière relative. L'homme eut recours à l'ombre de l'arbre de la science pour connaître les ténèbres et la lumière, la vérité et l'erreur, le mal et le bien, quand Dieu lui demanda : *Adam, où es-tu?*

Comme le soleil produit six principales et dif-

férentes espèces d'ombres d'après la situation des corps par rapport à lui, de même toutes les ombres des idées se rapportent à un principe primitif, qui représente, associe et juge tous les autres par addition, soustraction et altération. Au reste il n'y a dans l'esprit divin qu'une seule idée, qui embrasse à-la-fois toutes les autres : dans les intelligences, les idées se succèdent comme autant d'actes distincts : au ciel, elles se manifestent sous la forme d'un pouvoir multiple, et d'actes successifs; dans la nature, elles prennent en quelque sorte l'aspect d'impressions; enfin, dans la volonté et la raison de l'homme, elles se dénotent *per umbræ modum.*

Je vais encore faire connaître les conclusions les plus importantes que Bruno tirait des raisonnemens précédens, et qui sont le sujet de la seconde section : *De trigentà idearum conceptibus.* On ne peut pas concevoir que le monde ait plus d'un régulateur, ni par conséquent aussi plus d'une harmonie. Mais si l'univers est un tout coordonné, les parties en sont également unies ensemble, et soumises les unes aux autres. Les choses supérieures, dont l'existence est plus vraie, se portent vers la matière en masse étendue et en pluralité. C'est pourquoi la série des choses commence à ce qui est le plus vrai par soi et en soi, et se termine à ce qui existe le moins, et peut presque porter le nom de néant. Lorsqu'on conçoit bien cet arrangement des choses d'après leur gradation, on acquiert une idée du grand univers bien différente de celle que le vulgaire se forme de la nature; mais alors seulement aussi on se rapproche de la vérité. Les actions de l'esprit possibles sans le corps sont celles qui permettent d'avoir des idées dégagées de tout temps et de tout lieu. Les formes des choses sont en elles-mêmes : elles sont dans les idées; elles sont

dans le ciel; elles sont dans le germe le plus prochain; elles sont dans les causes agissantes les plus prochaines; elles sont individuellement dans les effets; elles sont dans les sens externes et le sens interne : *modo suo*. La matière n'est jamais comblée par la forme qu'elle reçoit, ainsi que sa variabilité éternelle le prouve, parce qu'elle ne reçoit pas la forme vraie, et qu'elle ne reçoit pas réellement ce qu'elle paraît recevoir. En effet, ce qui a la réalité n'est pas sensible, et n'est pas individuel comme le pensait Aristote, qui lui donnait de préférence le nom de substance. La chose qui existe réellement demeure semblable à elle-même : par conséquent ce qui commence et finit n'a pas d'existence réelle (*cuncta quæ fiunt sub sole, id est, quæ regionem incolunt materiæ, universalem vanitatis notam subeunt. Ab ideis igitur, ab ideis conceptionum fixionem perquirat anima, si intelligis*). Le même (*idem*), le stable et l'éternel sont identiques. On doit donc tendre vers l'*idem*, lorsqu'on veut atteindre le fixe et l'absolu (*id si capies, caput habebis, quò specierum fixionem facias in animâ*). L'intelligence première est la lumière primitive : elle répand sa lumière du centre aux extrémités les plus reculées, d'où elle la ramène ensuite à elle. Chaque être peut saisir une portion de cette lumière d'après sa capacité. *Lucem hìc intelligo*, dit Bruno, *intelligibilitatem rerum, quæ sunt ab illò et ad illum tendunt, et id quod concomitatur intelligibilitatem*. Comme ces choses émanent l'une de l'autre, elles se multiplient à l'infini, et pour parvenir à les compter, il faudrait pouvoir déterminer le nombre des étoiles. Mais comme elles retournent aussi toutes à leur principe, elles se perdent dans l'unité absolue elle-même, qui est la source de toutes les unités relatives (*uniuntur usque ad*

ipsam unitatem, quæ omnium unitatum fons est). L'intelligence première ne produit pas de nouvelles idées, et ne produit rien non plus d'une nouvelle manière (*nec novas ideas, nec noviter*). La nature produit des choses nouvelles quant au nombre, mais non d'une manière nouvelle, parce qu'elle agit toujours de la même manière. L'intelligence humaine produit de nouvelles formes et d'une manière nouvelle, à l'infini, *componens, dividens, abstrahens, contrahens, addens, substrahens, ordinans, déordinans*. Les formes des créatures laides sont belles dans le ciel. Celles des métaux ternes sont brillantes dans leurs planètes. Là, les hommes, les animaux et les métaux n'existent pas tels qu'ils sont dans ce monde. Ce qui est épars ici, s'y trouve réuni, plus énergique et plus beau. Les vertus qui se développent et s'isolent dans la matière, se réunissent et se confondent dans le voisinage de la réalité primitive. L'intelligence première ne renferme qu'une seule idée des choses. Elle est lumière, vie, esprit, unité. Elle comprend tous les genres, toutes les perfections, toutes les vérités, tous les nombres et tous les degrés des choses. Ce qui est contraste et différence dans la nature, est harmonie et unité en elle. *Tenta igitur, an possis viribus tuis identificare, concordare et unire receptas species, et non fatigabis ingenium, mentem non turbabis, et memoriam non confundes.* Il arrive souvent à Bruno d'employer, comme ici, ses idées métaphysiques pour en tirer des règles de logique et de mnémonique, que je passe sous silence, de peur de devenir trop prolixe. L'erreur et l'oubli proviennent chez nous de ce que nous sommes composés *ex formâ et informâ*. Le monde physique est une forme ignoble: ce n'est qu'un vestige d'une forme supérieure. *Illùc igitur ascende, ubi species sunt puræ, nihil informe,*

et omne formatum ipsa forma est. Tout ce qui vient après l'unité est nécessairement multiple. Hors de l'un et premier, tout est nombre. C'est pourquoi les derniers échelons des êtres se composent d'un nombre infini, c'est-à-dire, de la matière, au lieu que le premier de tous est une unité infinie, la plus pure et la plus absolue des réalités. Bruno distingue quatre espèces de formes. La première est celle qui donne la réalité à l'objet même, et qu'on nomme mal à propos idée. La seconde est une partie de l'objet formé par elle. La troisième limite et forme son objet comme qualité inhérente, et elle en est inséparable. La quatrième est un modèle d'après lequel l'objet se forme, ou qu'il imite. Cette dernière porte ordinairement, et dans le langage vulgaire, le nom d'idée. Elle se divise à son tour en quatre sous-espèces : idées des arts, qui marchent avant les ouvrages des arts ; *intentiones primæ antè secundas;* principes de la nature, antérieurs aux choses naturelles; idée de l'intelligence divine qui précède la nature et l'univers. La première sous-espèce est technique, la seconde logique, la troisième physique, et la quatrième métaphysique. Un principe qui agit naturellement ou par hasard, et non d'après une volonté, n'a pas besoin d'idées. Si le principe primordial était de cette nature, il n'y aurait point une seule idée; car il n'y aurait pas un seul acte déterminé par une réflexion libre. L'idée qui existe dans l'intelligence fait mieux concevoir une chose que la forme même de la chose naturelle, parce que cette forme est matérielle. En vertu de la même raison, un objet est mieux connu par l'idée qui s'en trouve dans l'intelligence divine, que par son essence objective.

Après avoir ainsi développé ses principes de métaphysique, Bruno passe à l'examen de la mnémo-

nique proprement dite, qu'il voulait établir sur ces idées. Il prend la mnémonique dans une acception si étendue qu'elle embrasse aussi la théorie des perceptions et de la pensée. Il considère la pensée comme un art de l'âme à l'aide duquel elle représente dans son intérieur, et par une sorte d'écriture interne, ce que la nature lui offre extérieurement, par une espèce d'écriture externe, et à l'aide de quoi elle parvient non-seulement à recevoir en elle l'écriture extérieure de la nature, mais encore à figurer et à réaliser l'écriture interne dans l'externe. Bruno met cet art, que l'âme humaine possède, de penser intérieurement et d'organiser extérieurement, en liaison intime avec celui de la nature de l'univers, et du principe du monde qui a donné la forme à tout. C'est le même principe qui forme dans les métaux, les plantes et les animaux, qui pense dans l'homme, et qui organise hors de lui, si ce n'est qu'il présente des différences infinies dans ses effets. Bruno admet douze espèces d'écritures de l'âme, par lesquelles le principe organisateur du monde se manifeste également : *Species, Formæ, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notæ, Characteres,* et *Sigilli.* Il cite un *Liber clavis magnæ*, dans lequel cette doctrine est plus amplement exposée, mais que je ne connais point, et dont j'ignore la date et le lieu de l'impression [1]. Quelques-unes de ces espèces d'écritures se rapportent aux sens externes, comme la forme extrinsèque, l'image et l'idéal (*extrinseca forma, imago et exemplar*) : ce sont elles que

[1] Nul doute, au reste, que ce livre ne soit de Bruno lui-même, et non de Raymond Lulle, quoique le philosophe napolitain soit dans l'usage de ne citer que le titre des écrits de Lulle, sans désigner l'auteur par son nom.

la peinture et les beaux arts retracent, parce qu'ils imitent la mère-nature. D'autres ont rapport au sens interne, où elles augmentent de masse, de durée et de nombre, en même temps qu'elles acquièrent l'étendue dans le temps, et qu'elles se multiplient : tels sont les produits de l'imagination (*quæ contrectandæ phantasticæ se offerunt facultati*). Certaines ont trait à un point commun de l'égalité de plusieurs choses, comme ce que nous appelons aujourd'hui les parties du discours. Plusieurs s'écartent tellement de l'état objectif des choses, qu'elles sont tout-à-fait imginaires. Enfin, il en est qui paraissent être propres à l'art, tels sont les *signa*, *notœ*, *characteres* et *sigilli*, à l'aide desquels l'art parvient à se rendre indépendant de la nature, à s'élever au-dessus d'elle, et même, si le cas l'exige, à agir contre elle. Je ne puis pas poursuivre plus loin la description que Bruno donne de ces diverses écritures de l'âme et de leur rapport les unes avec les autres. Au reste, l'art se fonde sur les idées, ou, suivant l'expression du philosophe, il habite à l'ombre des idées, lorsqu'il précède la nature trop paresseuse et l'excite à entrer en action, ou lorsqu'il la retient et la remet dans le bon chemin, ou quand il la fortifie et la soutient après que, fatiguée, elle a mis une interruption dans son activité, ou quand il redresse ses erreurs, ou enfin lorsqu'il imite la nature parfaite et son zèle.

La mnémonique proprement dite s'occupe de trois objets différens. Elle examine : 1.° quels sont les sujets de la connaissance, et quelle en est la nature ; 2.° quelles formes et quelles espèces de formes doivent être produites ; 3.° comment on doit faire usage des règles qui rendent les actions de l'âme plus faciles et plus précises. Bruno dit que ces objets sont amplement traités dans le premier livre de

sa *Clavis magnæ*. Il n'en indique ici que les points les plus importans. Le premier sujet de la connaissance est l'imagination mise en jeu par les impressions des objets extérieurs (*primum subjectum est technica extensio, sive sinus in phantasticâ facultate ordinatus, ex speciebus receptaculorum consitus, quæ ex animæ fenestris influxere*). Il faut que les objets soient perçus avec précision et clarté, et que l'âme en conserve les impressions, afin qu'ils puissent se représenter en cas de besoin à la conscience, et que la pensée puisse mettre de l'ordre dans le chaos de l'imagination. Bruno fixe plusieurs règles conçues dans son langage technique, et qui, traduites en celui dont les logiciens se servent aujourd'hui, ne renferment rien qui mérite de nous arrêter. Ce que nous appelons jugement et conclusion, il le nomme image des formes, et sa logique contient les préceptes à observer pour établir exactement les jugemens et les conclusions, afin d'arriver ainsi à une véritable connaissance. Il distingue neuf actes de l'âme qui concourent à cette connaissance : 1.º l'intention antécédente, lorsqu'un sens externe quelconque ou le sens interne est mis en jeu par un objet; 2.º la provocation de l'imagination, qui succède immédiatement ou médiatement à l'intention ; 3.º le mouvement passif de l'imagination, qui l'excite à examiner; 4.º son mouvement actif, quand elle examine réellement; 5.º le jugement, pour l'avantage duquel elle examine; 6.º l'image d'une idée remarquable ; 7.º l'image de la cause qui rend cette idée plus remarquable qu'une autre; 8.º la représentation de cette image, qui fait qu'elle s'offre à l'esprit; 9.º la décision que l'image de l'idée remarquable lui correspond réellement. Le jugement ou discernement est le plus important de ces neufs actes, et il constitue, à proprement

parler, l'instrument de la pensée. Bruno le compare à une canne que nous tenons à la main, et avec laquelle nous touchons l'une après l'autre toutes les châtaignes d'un tas, afin d'en trouver une. *Est scrutinium quidam numerus, quó cogitatio tangit modo suo species conservatas, eas pro suâ facultate disterminando, disgregando, colligendo, applicando, immutando, formando, ordinando, inque seligendam unitatem referendo* : ce que Bruno développe fort au long. Il donne ensuite les règles de la topique et de la mnémonique proprement dites, cherchant à les rendre sensibles par des figures qui ont le défaut d'être inintelligibles, et dont la découverte du sens n'indemniserait pas des peines qu'il faudrait prendre pour le deviner. On distingue entre autres la suivante : *Imagines facierum, signorum ex Teucro Babylonico, quæ ad usum præsentis artis quàm commodè trahi possunt.* Bruno indique comment on doit se servir des idées vulgaires du soleil, de la lune, des planètes, et des signes du zodiaque, ainsi que des opinions astrologiques qui s'y rattachent, pour créer de nouvelles idées, et il fait même connaître à chacune plusieurs sujets de peinture et de sculpture, dont l'invention belle et ingénieuse est en partie due à sa riche imagination, et que je crois devoir signaler ici pour cette raison. A la fin du livre se trouvent annexées : *Jordani Bruni Nolani Ars brevis et expedita ad eundem Sereniss. Galliarum Regem. Ænigma et Paradigma.* — *Ejusd. Ars brevis alia pro rebus diversorum ordinum ad ordinem proprium referendis atque potenter retinendis, quod ægrè aliæ præstare valet artes.* — *Ejusd. Ars alia brevis ad verborum rerumque memoriam.* Ces trois *Artes* sont très-courtes, et n'occupent que quelques feuillets. Elles renferment la mnémonique de Bruno versifiée en énigmes ou paradigmes, avec des scholies en prose.

Le système de métaphysique que Bruno a fait connaître dans son livre *De umbris idearum*, ne diffère pas essentiellement du platonisme, dont l'auteur allègue en effet fréquemment les dogmes. La doctrine de Platon reposait sur le panthéisme; mais Bruno a le mérite de l'avoir épurée, et en même temps de l'avoir rendue plus conséquente. Il a exposé un panthéisme encore plus complet et plus prononcé dans quelques-uns de ses écrits postérieurs, dont je ne tarderai pas à faire mention. Au reste, de tous ses ouvrages sur la topique et la mnémonique, celui *De umbris idearum* est le plus clair et le plus intelligible.

Dans la même classe se range un quatrième traité de Bruno, qui a pour titre : *Explicatio triginta sigillorum*, et *Sigillus sigillorum*. Il parut sans date ni lieu d'impression, et il est dédié à Mr de Châteauneuf. Probablement Bruno l'écrivit à la même époque que les précédens; car il y cite son livre *De umbris idearum*. Outre l'épître dédicatoire, on y trouve encore en tête une lettre adressée à l'université d'Oxford. Bruno y recommande les travaux qu'il a entrepris pour la philosophie et l'art de Lulle, et insiste pour qu'on les essaie, mais veut seulement qu'on en fasse un essai véritablement philosophique. L'ouvrage entier n'est qu'un tissu de subtilités allégoriques, ayant pour but de rendre sensibles les règles de la topique et de la mnémonique, ainsi que la manière de s'en servir [1].

[1] *Philothei Jordani Bruni, Nolani, Explicatio triginta sigillorum, ad omnium scientiarum et artium inventionem, dispositionem et memoriam. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum ad omnes animi operationes comparandas et earumdem rationes habendas maximè conducens. Et non temerè ars artium noncupatur; hic enim facilè invenies, quidquid per logicam, metaphysicam, cabalam, naturalem magiam,*

Les *Sigilli* sont des signes destinés à unir certaines séries, ou certaines combinaisons et relations d'idées. Le premier sceau est le champ (*campus*),

artes magnas atque breves, theoreticè inquiritur. — Le *Sigillus sigillorum* a pour titre particulier le suivant : *Philothei Jordani Bruni, Nolani, Sigillus sigillorum, ad omnes animi dispositiones comparandas habitusque perficiendos accommodatus.* On peut juger de l'importance que Bruno attachait à ce livre par l'épiphonème qu'il a placé sur le *verso* du titre :

Procede magne liber, quem non magnum,
Reddit conferta densitas voluminum !
Nusquam contemnens pauperum tuguria
Divertito ad superbas fores principum.
Tu non minister cruentorum numinum
Cunctis sedati fructus gerens animi,
Nulli abigendus, acceptandus omnibus,
Præterquam Diis geniis mysanthropon
Incede tutus et in oras Hespheri,
Oppositique in partes perge Bosphori,
Extremosque axis mundi inversi cardines.
Officiosum cunctis, nulli noxium,
Cum sensus lassus ambiget ensiferos,
Non te repellet mundus serò sapiens.

L'épître à M. de Châteauneuf prouve que Bruno écrivit et publia ce livre pendant son séjour en Angleterre. Il dit : *Musarum partus iste non ignobilis in tuâ celeberrimâ aulâ editus tibi, Illustrissime Domine, sacratur. Ipsæ enim. . . . per Italum alumnum, in sepositâ Britanniâ, Gallicum, ipsumque regium, hospitium repperere. Vale illumque satis tibi alligatum scias, cur Angliam in Italiam, Londinum in Nolam, totoque orbe sejunctam domum in domesticos lares convertisti.* Les caractères et le papier sont d'ailleurs de forme et de fabrique anglaises. Cette circonstance peut servir à fixer l'époque du voyage de Bruno à Londres. Son séjour en cette ville est postérieur à 1585. En effet, Bruno cite ici le livre *De umbris idearum*, qui parut en 1582, et nous sommes certains qu'il était, en 1585, à Paris. La manière dont il recommande sa personne et son livre à l'université d'Oxford est remplie de jactance. Voici ce qu'il dit de lui-même : *Ad Excell. Oxoniensis academiæ procancellarium, clarissimos doctores atque celeberrimos magistros, Philotheus Jordanus Brunus, Nolanus, magis*

image allégorique de l'imagination, qui constitue en quelque sorte le sol destiné à recevoir la pluralité des objets; le second est le ciel (*cœlum*), signe des idées géographiques; le troisième, la chaîne (*catena*), image de l'harmonie du monde dans la gradation des êtres; la quatrième, l'arbre (*arbor*), signe de l'invention et du jugement. On doit considérer dans cet arbre la racine (principes originels, causes et élémens), la tige (essence proprement dite), les branches (pouvoir et qualités), les feuilles (accidences et circonstances extérieures), enfin les fleurs et les fruits (actions et effets des choses). Le cinquième sceau est la forêt (*sylva*), image d'une foule d'objets qui sont réunis ensemble, etc. Bruno compte trente sceaux semblables [1], avec les figures et les

laboratæ theologiæ doctor; purioris et innocuæ sapientiæ professor; in præcipuis Europæ academiis notus, probatus et honorificè exceptus philosophus; nullibi præterquàm apud barbaros et ignobiles peregrinus; dormitantium animorum excubitor; præsumtuosæ et recalcitrantis ignorantiæ domitor; qui in actibus universis generalem philantropiam protestatur; qui non magis Italum quàm Britannum, marem quàm feminam, mitratum quàm coronatum, togatum quàm armatum, cucullatum hominem quàm sine cucullo virum, sed illum, cujus pacatior, civilior et utilior est conversatio, diligit; qui non ad perunctum caput, signatam frontem, ablutas manus, et circumcisum penem, sed (ubi veri hominis faciem licet intueri) ad animum ingeniique culturam maximè respicit; quem stultitiæ propagatores et hypocritunculi detestantur; quem probi et studiosi diligunt, et cui nobiliora plaudunt ingenia: excellent. clarissimoque Acad. Oxon. Procancellario cum præcipuis ejusdem universitatis S. P. D.

[1] Je présume que le *Liber triginta statuarum*, dont Bruno parle dans son ouvrage *De monade, numero et figurâ*, comme d'un livre *non editi sed scripti*, n'a en effet jamais été imprimé; mais vraisemblablement il ne différait pas, quant au contenu, de l'*Explicatio triginta sigillorum*.

explications nécessaires. Parmi les autres, on remarque encore les suivans : 12.° *Zeuxis seu pictor*; 13.° *Phidias seu sculptor*; 14.° *Dædalus*; 15.° *Propagator*; 16.° *Numerator*; 17.° *Centurio*; 21.° *Rota figuli*; 24.° *Alea*; 26.° *Circei campi, horti et antra*; 28.° *Claustrum cabbalisticum et templum*, etc.

Le *Sigillus sigillorum* est un tableau rapide, en partie allégorique et très-poétique, quoiqu'écrit en prose, des idées de Bruno sur la métaphysique, la topique et la mnémonique, que j'ai signalées précédemment. Je dois cependant faire observer qu'elles y sont exposées avec infiniment plus de clarté, d'énergie et d'attrait que dans le livre *De umbris idearum*, et qu'à certains égards même, elles paraissent plus parfaites [1]. Ce traité est composé de

[1] Le commencement de ce traité suffira pour donner une idée du style de Bruno : *Hæc mihi inter alia divinus ille spiritus, qui sordidis unquàm non conquievit ingeniis, insinuavit. Hæsitanti tibi et ad rem ipsam penitùs inflammanti, illud principio intentandum, ut ipsum, à quo excitaris exteriùs et incitaris interiùs, primum proximumque Deum colas, principem magnifices, numen invoces et lumen aspicias. Tria subindè in arte humanâ omni esse debere memento. Singula 1) sapienter, priusquàm fiant, excogitentur; 2) maturè strenuèque expediantur; 3) ea quæ excogitata expromptaque sunt, serventur atque viriliter defendantur. Hinc tres Deos artibus omnibus præsidere tradit antiquitas, Pallada, Vulcanum et Martem. Hæc est opificia quædam numinum trinitas Jovi summo rerum architecto semper adstans; ita ut quemadmodùm trinitas tota ad Jovem, ita Vulcanus et Mars ad Palladem. Horum trium in arte divinâ regnantium tria quoque in naturâ videmus esse vestigia. Palladis vestigium : ordo, quô res disponuntur; Vulcani : velox progressus et prumpta quasi ad partum properatio; Martis : structura à generantibus tradita genitis. Ita singula quoque à perenni fonte 1) effluunt, 2) nascuntur, 3) dum originem suam repetunt, in eundem refluunt; 1) fiunt, 2) adolescunt, 3) perficiuntur. Undè Idem principium, medium et finem vocavit Orpheus.*

deux parties. La première, outre les idées radicales de la pensée humaine et du rapport de cette faculté à l'univers en général, renferme un certain nombre de préceptes qui indiquent la manière d'en bien faire usage, et une description des cinq degrés d'après lesquels elle se manifeste progressivement, comme sens, imagination, intelligence, raison d'un être physique, et pure raison qui s'élève au-dessus de toute la matière. Vient ensuite une doctrine *De multiplici contractione*. Bruno entend par contraction la tension extraordinaire d'un pouvoir spirituel quelconque, ou une activité de ce pouvoir en vertu de laquelle des effets extraordinaires peuvent être produits. Il pense que cette tension est à proprement parler une rétraction de la force ou de l'activité sur elle-même. Ainsi la vie solitaire (*contractio loci*, comme dit Bruno), que Zoroastre, Pythagore, Jésus-Christ, Raymond Lulle et Paracelse menèrent pendant quelque temps, les éleva jusqu'à la hauteur de la sagesse divine. La rétraction de l'horizon vers le centre, par l'effet de la tension de l'imagination, rend l'esprit capable d'errer dans des contrées lointaines, comme l'âme d'Hermotime. La tension ou la contraction de la foi fait qu'on peut déplacer des montagnes. La tension de la piété filiale rendit l'usage de la parole au fils de Crésus, muet de naissance. Bruno démontre la même doctrine, et souvent d'une manière fort ingénieuse, en parcourant encore d'autres facultés et passions. Ensuite il conseille surtout cette contraction par rapport à la faculté de connaître, assurant que c'est un moyen certain de parvenir à la vraie philosophie, quand on sait la restreindre dans de justes limites, et lui imposer des conditions convenables.

La seconde partie du *Sigillus sigillorum* a pour but de donner les règles qu'il importe d'observer

pour dégager l'esprit de la matière, et arriver à la pure contemplation. Bruno commence par fixer quatre recteurs internes des actes spirituels : l'amour, l'art, la magie et les mathématiques. Ensuite il fait connaître quatre objets principaux, la lumière, la couleur, la figure et la forme, qu'il faut examiner de quatre manières différentes d'après les divers degrés de la contemplation, c'est-à-dire, métaphysiquement, physiquement, logiquement et moralement. L'idée de la forme en général lui fournit l'occasion d'en développer les différentes classes subordonnées les unes aux autres, à commencer depuis la forme primitive, de laquelle elles émanent en dernier ressort. La forme en général se divise d'abord en trois : 1.° la forme primitive, qui s'étend du sommet de l'échelle des êtres au fond de l'abîme de la matière, et qui, dans le monde métaphysique, est la source de toutes les idées, l'auteur de toutes les formes, et le principe de tous les germes de la nature; 2.° la forme du monde physique qui exprime les traces des idées de la superficie de la matière, et multiplie en quelque sorte une image primitive dans un nombre infini de miroirs qui se répètent les uns les autres; 3.° la forme du monde raisonnable qui individualise numériquement les ombres des idées pour les sens, et qui les convertit en idées générales pour l'intelligence. La forme primitive s'appelle être, bonté, unité : elle est une chose, un bien, un principe de pluralité dans le monde métaphysique; elle se manifeste dans les choses, les biens et les individus dans le monde physique; elle naît des choses, des biens et des individus dans le monde raisonnable.

Les formes des choses naturelles peuvent encore être rapportées à douze genres : *Species, Figuræ, Simulacra, Similitudines, Imagines, Spectra, Exem-*

plaria, *Indicia*, *Signa*, *Notæ*, *Characteres*, *Sigilli*. Après avoir fait connaître ces différens noms, Bruno ajoute : *horum differentiam et distinctionem non à grammatistâ, nec à vulgari philosophô perquiras; sed per temetipsum meditare; nos etenim si hæc per alia nomina explicare velimus, progressum nunquam terminandum adoriemur. Synonymiam enim puram in nominibus nullam esse credimus. Quisque igitur pro suâ facultate differentiam ad duodenarium multiplicandam pertentet.* Chacune de ces douze formes naturelles peut se combiner avec toutes les autres, par exemple : *Speciei species*, *Figuræ species*, *Simulacri species*, etc., d'où résultent cent quarante-quatre formes subordonnées, dont Bruno donne une figure particulière. Je dois encore dire qu'il appelle *Indumenta intrinsecæ formæ* les formes naturelles dont il est ici question.

Aux douze genres des formes naturelles correspondent douze formes du langage et des jugemens : *Resolutio*, *Compositio*, *Additio*, *Diminutio*, *Capitis similitudo*, *Transpositio*, *Abstractio*, *Concretio*, *Denominatio*, *Etymologia*, *Interpretatio*, *Consonantia*. Chacune est également susceptible de s'allier à toutes les autres, ce qui donne naissance à cent quarante-quatre nouvelles formes subordonnées du langage et de la pensée, correspondantes aux cent quarante-quatre formes subordonnées de la nature, par exemple : *Resolutio resolutionis*, *Resolutio compositionis*, *Resolutio additionis*, etc.

Bruno établit encore douze genres de formes des choses en général : ces genres correspondent aux catégories d'Aristote et des philosophes modernes. Il conserve même les dix catégories d'Aristote, et en ajoute seulement deux autres, le mouvement et la cause. Ces douze genres ont autant d'espèces subordonnées que les précédens.

Il rapporte aussi les actes de la perception et de la conception, ainsi que les objets moraux, à douze formes. Celles des actes de la perception et de la conception sont : *Genus, Definitio, Proprietas, Accidens, Oppositio, Modalitas, Æquipollentia, Consequentia, Distributio, Comparatio, Divisio, Distractio*. Celles des objets moraux sont : *Justitia, Prudentia, Fortitudo, Temperantia, Lex naturalis, Lex divina, Lex gentium, Lex civilis, Necessarium, Honestum, Utile, Delectabile.*

Enfin, il admet douze formes des formes, et douze fondemens des formes. Les premières servent à distinguer, à diviser, à contracter, à limiter, à définir et à juger. Il range parmi elles les déterminations suivantes de la connaissance : *Primario vel secundario, Absolutè vel respectivè, Actu vel potentiâ, Simpliciter vel secundùm quid, Extrinsecè vel intrinsecè, Verè vel apparenter, Per se vel per accidens, Communiter vel propriè, Necessario vel contingenter, Mediatè vel immediate, Naturaliter vel attributivè, Principaliter vel reductivè.* Les fondemens des formes constituent deux classes : 1.° les prochains ; là se rangent ceux qui forment la base de la connaissance de toutes les choses : 2.° les premiers : ici appartiennent ceux sur lesquels se fondent, non-seulement la connaissance, mais encore l'essence des choses. Les prochains sont : *Si quid, Quid est, Ex quô est, Quantùm est, Quale est, Ubi est, Quandò est, Quomodò est, Cum quô est, Circà quod est, Ad quid est, Quià est.* Vraisemblablement ces fondemens des formes ont rapport à la logique transcendentale, et les formes de la chose en général à la métaphysique. Les fondemens premiers des choses sont : *Divinum et Superessentiale, Ideale, Intelligentiale, Cosmicum, Dæmonicum, Sensitivum,*

Vegetativum, *Primum compositum*, *Elementum*, *Mos*, *Ratiocinium*, *Sermo*.

Indépendamment de toutes ces formes, qu'on doit connaître et étudier, parce qu'elles rendent la topique et la mnémonique plus faciles, il y a encore douze *Prosecutores* des sciences, savoir : 1.° quatre *Indices : Sensibile*, *Imaginabile*, *Rationabile*, *Intelligibile;* 2.° quatre *Testes*, sans lesquels on ne peut rien prouver : *Abstractio*, *Contractio*, *Numerus*, *Mensura ;* 3.° quatre *Directores : Similitudo*, *Proportio*, *Ordo*, *Symmetria*. C'est ainsi que sont enfin produits les quatre effets qu'on attend de l'art des arts, et du sceau des sceaux : *Inventio*, *Dispositio*, *Judicium*, *Memoria*.

Toute cette classification des formes établie par Bruno porte elle-même sa critique, aussi bien que la topique et la mnémonique auxquelles elle sert de fondement. On entrevoit à l'instant combien elle est arbitraire, artificielle, inexacte, et contraire à la saine logique. On a tout lieu aussi d'être surpris qu'une bizarre prédilection pour l'art de Lulle ait pu aveugler un philosophe d'ailleurs si conséquent et si profond comme métaphysicien, et l'égarer dans les sentiers tortueux d'un dédale aussi inextricable. Mais ce qu'il y a de plus étonnant, c'est que Bruno croyait réellement avoir simplifié et facilité la théorie de la pensée logique et de l'exposition rhétorique, en faisant connaître cet art compliqué et sans fin, qu'il rendit encore plus diffus, comme ses autres ouvrages sur la logique le prouveront.

Il écrivit, pour servir d'introduction à son livre *De triginta sigillis*, un autre petit traité [1] dont le

[1] *Philothei Jordani Bruni, Nolani, recens et completa Ars reminiscendi et in phantastico campo exarandi, ad*

but devait être de populariser les règles générales propres à faciliter, fortifier et assurer la mémoire, afin que chacun pût participer aux avantages de la mnémonique nouvellement inventée ; et qu'ils ne fussent pas étrangers à ceux même qui n'auraient que de médiocres talens. Cet écrit est composé de deux parties, qui concernent, l'une la théorie, et l'autre la pratique de la mnémonique.

Dans la théorie, Bruno traite d'abord de la manière de développer les sens internes, principalement, l'imagination et l'intelligence, qui sont en quelque sorte les portes de la mémoire. Il distingue quatre sens internes, qu'il compare à quatre cellules, de l'une desquelles on passe dans l'autre. Le premier, nommé sens commun (*sensus communis*), d'après les péripatéticiens, a son siège dans la partie antérieure du cerveau ; le second, ou l'imagination, s'étend jusqu'au milieu du viscère ; le troisième, ou l'intelligence, vient ensuite ; le quatrième, ou la mémoire, est le plus postérieur. Bruno veut que les opérations de l'esprit se succèdent dans le même ordre que la situation des sens internes, de sorte qu'on passe de l'un à l'autre *usque ad ultimum memoriæ cubile*. Le principal pouvoir pour la mémoire est l'intelligence, laquelle lui transmet les images produites par les sensations que les sens recueillissent. L'intelligence est donc *janua, introitus et clavis unica cubilis memoriæ*. Ce qu'elle pense et con-

plurima in trigenta sigillis inquirendi, disponendi, atque retinendi implicitas novas rationes et artes introductoria ; sans date, ni lieu d'impression, ni épitre dédicatoire, mais avec une préface, à la fin de laquelle Bruno dit : *cætera, quæ in prohemiis et ampullatis exordiis solent proponi, prætermittimus*. Les caractèreres et le papier sont les mêmes que ceux du *Sigillus sigillorum* : ce livre a donc paru aussi en Angleterre.

nait clairement et précisément se conserve plus facilement et plus sûrement dans la mémoire. Ensuite Bruno discute la doctrine des sujets et des formes de la connaissance. Les sujets sont (sous le rapport de la mnémonique) ou *composita naturalia*, ou *semimathematica*, ou *verbalia positiva*. Ainsi, par exemple, Bruno trace les règles suivantes à l'égard des premiers : Il faut choisir, quant à la substance, des sujets apercevables pour les yeux, comme des pierres, des arbres, ou des objets d'arts, des colonnes, des statues; quant à la grandeur fixe, ceux qui ne sont ni assez gros pour n'être vus que confusément, ni assez ténus pour échapper à la vue; et quant à la grandeur discrète, ceux qui servent de caractères génériques pour faire plus facilement saisir la pluralité des individus.

Les sujets purement mathématiques sont difficiles à saisir et à conserver. La seule manière dont il soit possible de faciliter l'intelligence et la mémoire à leur égard, c'est de se conformer à l'ordre adopté soit en géométrie, où on procède du triangle au carré, au pentagone, à l'hexagone, etc., soit en arithmétique, où on passe des petits nombres aux plus grands, et des rapports simples aux plus composés. Il convient donc, pour venir au secours de la mémoire, de combiner les objets de la nature avec les idées mathématiques. Ainsi, quant on veut conserver l'idée de la dixaine, on peut prendre une règle, en général, pour désigner l'unité, une règle de bois pour deux, une de fer pour trois, une de bronze pour quatre, une d'argent pour cinq, une d'or pour six, une de soie pour sept, une de drap pour huit, une de cuir pour neuf, et une de peau pour dix. Bruno propose aussi en place de ces signes les suivans : les instrumens aratoires (1), l'art du forgeron (2), l'art de la guerre (3), le métier de tail-

leur (4), l'état de boucher (5), le jardinage (6), l'art du cuisinier (7), la médecine (8), le métier de barbier (9), et l'inhumation (10). Qu'on me pardonne de rapporter ici ces préceptes mnémoniques de Bruno : je ne le fais qu'avec un vif sentiment de peine; mais ils nous offrent un exemple instructif des enfantillages auxquels une tête bien organisée d'ailleurs peut descendre, lorsqu'elle est infectée d'un préjugé dont l'essence est de conduire à de semblables puérilités. Cependant, et je ne saurais le taire pour l'honneur de Bruno, après avoir donné tous ces préceptes, il dit que les dix doigts peuvent aussi servir de signes pour exprimer la dixaine, et il ajoute : *rem fusius, quam par esse videtur artis dignitati, explicuimus*. Quant aux règles qui concernent les *verbalia positiva*, il renvoie à sa *Clavis magna*. Celles qui ont pour but de faciliter la conception et la conservation des formes des objets ressemblent aux précédentes. Ainsi les objets doivent être disposés de la manière la plus convenable pour qu'ils frappent les yeux; et, s'il y en a plusieurs, de celle qui peut les faire parcourir et distinguer avec le plus de promptitude. Il faut faire tous ses efforts pour qu'ils excitent l'admiration, la crainte, l'amour, l'espérance, l'aversion ou une autre passion quelconque; car, alors ils s'inculquent plus vîte et plus profondément dans la mémoire. A cet égard on ne doit rien éviter avec plus de soin que la ressemblance et l'identité. Bruno fait une application intéressante de ces préceptes à l'étude des langues, et donne plusieurs conseils utiles relativement à la manière de la rendre plus facile pour les enfans.

La seconde partie du traité, ou la pratique, est fort courte. Bruno n'y dit rien de plus, sinon que les règles exposées dans la précédente doivent être

employées à faciliter tant la mémoire des mots que celle des choses. A ce petit ouvrage se trouve encore annexée une *Ars alia brevior et expeditior ad verborum memoriam*. Elle est versifiée, et accompagnée d'une explication en prose.

Comme Bruno poursuivait et développait toujours de plus en plus l'art de Lulle, mais surtout changeait fréquemment de séjour, puisqu'il n'enseigna jamais plus d'une année dans aucune académie, on ne doit pas être surpris qu'il ait fait paraître un ou deux traités sur cet art dans presque tous les lieux où il donna des leçons. Il était obligé, partout où il se présentait, de commencer par exalter l'importance de l'art de Lulle, et d'en exposer les caractères de la manière qui lui paraissait convenir le mieux à ses vues. Dans le même temps, il saisissait cette occasion pour faire part de ses nouvelles découvertes au public. Pendant son séjour à Wittemberg, il publia plusieurs ouvrages sur l'art de Lulle, qui se rattachent naturellement à ceux dont je viens de rendre compte, et qu'on peut en considérer comme des continuations.

Le premier de ces écrits traite *De lampade combinatoriâ Lullianâ*, et il est dédié au sénat académique de Wittemberg [1]. La longue épître dédica-

[1] *Jordanus Brunus, Nolanus, De lampade combinatoriâ Lullianâ. Ad infinitas propositiones et media invenienda, ad dicendum et argumentandum juxtà modum habitus, quò saltem quispiam de quôcunque subjectô descriptivam quandam et qualemcunque quid nominis habeat rationem. Est et unica clavis ad omnium lullianarum (cujuscunque generis) operum intelligentiam, et non minora plurima pythagoricorum cabalistarumque mysteria consequenda, etc. Ad amplissimum Vitebergensis Academiæ Senatum. Witebergæ, annô* 1587. *in*-8°. — Je vais rapporter un passage de l'épître dédicatoire : *Vos me suscepistis, acceptastis et mecum ad hanc*

toire renferme, outre une apologie de Raymond Lulle et de son art, à l'aide duquel Nicolas de Cuse, Paracelse, Agrippa de Nettesheim et autres sont parvenus à devenir d'illustres philosophes, une foule de remerciemens au sénat et à tous ses membres désignés personnellement, pour l'humanité avec laquelle ils ont accueilli et favorisé Bruno. Dans l'in-

usque diem benignissimè tractastis : hominem quippe nullius apud vos nominis, famæ aut valoris, è Galliæ tumultibus elapsum, nullâ principum commendatione suffultum, nullis, quæ vulgus suscipere solet, externis insignitum ornamentis, neque in vestræ religionis dogmate probatum vel interrogatum ; sed tantum quod non hostili, sed tranquillô generalique philantropiâ præditum spiritu, philosophicæque professionis titulum præ me tuli et ostendi, solum quod in Musarum curiâ alumnus essem ; vobis satis esse potuit, ut dignum existimaretis, qui gratissimis ulnis à vobis exciperetur, in album referretur Academiæ, et in adeò nobilissimorum doctissimorumque numerô computaretur, ut non veluti privatam scholam, non præservatum quoddam conventiculum, sed, quod Germanicas Athenas decet, universitatem agnoscerem. Ce passage pouve : 1°. que Bruno se rendit directement de Paris à Wittemberg ; 2°. qu'à Wittemberg il n'avait pas abjuré la religion catholique : car il écrivit cette épître après un an de séjour dans la ville ; 3°. qu'il donna des leçons à Wittemberg ; 4.° qu'il fréquenta les membres de l'université, mais qu'il n'y obtint pas une chaire de professeur. Un autre passage de la même épître démontre qu'il habita l'Angleterre, et notamment Oxford, avant de venir à Wittemberg ; le voici : *Jam quamvis ea in vestrô proponi videretis auditoriô, quæ licet itidem in regiis Tholosæ, Parisiorum et Oxoniæ auditoriis obstrepuerint priùs, neque ullâ ratione aliquod theologiæ religionisve genus in rei veritate oppugnent, ut mihi eruditiores quosque adstipulaturos perpetuo certè scio ; quia nova, non hactenùs recepta... non nasum intorxistis.... in me non est scholasticus furor excitatus ; sed... alienum velut ægrotantem spiritum medicâ quâdam arte atque patientiâ compressistis, ut ea ipsa, quæ vos palam prò longanimi quâdam benignitate non arguistis, ego ipse ex animô reprobarim.*

troduction, il se justifie des reproches que les grammairiens lui avaient faits à raison de sa nouvelle terminologie dont Lulle s'était déjà servi, et que la nouveauté absolue de la méthode rendait entièrement indispensable [1]. Au reste le livre lui-même n'est autre chose qu'un développement plus ample du petit traité : *De compendiosâ architecturâ et complementô artis Lullii*, que j'ai décrit précédemment. Bruno y donne de courtes explications des idées, des jugemens, et des conclusions, qu'il compare avec le dictionnaire, le *syllabicum* et l'alphabet. Ensuite il range sous les neuf premières lettres de l'alphabet neuf idées élémentaires avec les attributs, absolus et relatifs, et les questions qui s'y rapportent, discute tous ces objets, et ajoute les autres règles et figures avec les scholies nécessaires, mais infiniment plus nombreuses et plus détaillées.

Le second ouvrage que Bruno fit paraître à Wittemberg, et qu'il dédia au chancelier de cette université [2], est une peinture allégorique de la logique et de son emploi, sous l'image d'une chasse. Les objets du savoir humain forment un parc immense (*campus*), souvent impraticable et couvert de ronces. Au milieu de ce champ s'élève une tour à laquelle aboutissent toutes les routes, et qui désigne l'objet en général dont la spéculation s'occupe. Les champs (*agri*) les plus proches de la tour sont l'accident, le propre, l'espèce, le genre et la définition. C'est

[1] *Novarum intentionum repertorem antiquam persequi sermonis formam, rara et inaudita vulgaribus consuetisque dictionibus in quibusdam propositis aperire, nil aliud est præterquam ut manibus impalpabilia contrectare.*

[2] *Jordanus Brunus, Nolanus, De progressu et lampade venatoriâ logicorum. Ad promptè atque copiosè de quocunque propositô problemate disputandum. Annô* 1587. *in-8°.*

vers eux, aussi bien que vers l'objet en général, que la chasse se dirige. Le chasseur (*venator*) est l'homme, tantôt comme théologien, tantôt comme physicien, métaphysicien, moraliste, juriste, rhéteur, etc. Le gibier (*venatile*) est la solution d'un problême de dialectique. Les chiens de chasse (*canes*) sont de deux espèces : les uns légers à la course (*plaudi*), les autres plus lents, mais plus forts (*molossi*). Dans la première classe se rangent les inductions, et dans l'autre les syllogismes. Les premiers saisissent plus facilement le gibier, surtout le menu; mais ils le laissent souvent échapper. Les autres retiennent particulièrement le gros gibier que les précédens leur ont amené, ou au moins ils l'empêchent de fuir, et c'est à eux qu'on doit de faire une bonne chasse. Le filet (*rete*) est le pouvoir, converti en faculté, de choisir les propositions, et de les unir pour former des syllogismes, afin de parvenir à prendre le gibier. Il faut encore un moyen (*specula*) de découvrir ce gibier. Ce moyen consiste à bien isoler d'abord l'objet de la recherche pour pouvoir le considérer avec plus de clarté, à en peser ensuite l'essence absolue et les attributs relatifs, et enfin à prendre en considération non-seulement sa nature particulière, mais encore la différence qui règne entre lui et les autres choses. Comme l'enclos où la chasse a lieu est souvent un hallier dans les fourrés duquel le gibier se perd, il faut aussi un moyen de se frayer passage (*hasta discrètiva*), c'est-à-dire qu'on a besoin de la distinction. Toute l'allégorie se termine par une ample description des champs qui avoisinent la tour. A chaque nouvelle image, Bruno cite les règles de logique, de topique et de mnémonique qui s'y rallient. On trouve, dès le commencement de l'ouvrage, et avant même l'allégorie proprement dite, des emblêmes de la manière dont

on arrive à la conclusion dans les trois premières figures du syllogisme.

Le troisième ouvrage de Bruno [1] n'est qu'une simple réimpression de celui : *De lampade combinatoriâ lullianâ*. On y remarque seulement, comme je l'ai déjà dit, une épître dédicatoire à Don Guillaume de Saint-Clément, ambassadeur d'Espagne auprès de l'empereur Rodolphe II, les tables des neuf idées élémentaires et de leurs attributs absolus et relatifs, et les figures propres à désigner l'alliance diverse de ces attributs.

Le dernier traité de mnémonique publié par Bruno lui-même [2] est dédié à M. d'Elkow. Le philosophe calabrois vante, dans l'épître, l'importance de l'art de Lulle pour la philosophie, et son utilité pour l'accroissement du cercle des connaissances en général. Tout l'ouvrage de Dieu, de la nature et de l'intelligence consiste, dit-il, dans l'idée, l'imagination, l'assimilation, la configuration, la désignation et l'annotation. D'après l'analogie de ces dernières la nature imite l'activité de Dieu d'une manière admirable, et l'intelligence humaine rivalise à son tour avec la nature. Qui est-ce qui n'a pas remarqué combien est petit le nombre des élémens dont la nature se sert pour créer? Elle opère la création en plaçant, coordonnant, alliant, mouvant, ajoutant diversement ces élémens, et tirant

[1] *Jordanus Brunus, Nolanus, De specierum scrutiniô et lampade combinatoriâ Raymundi Lullii, doctoris heremitæ omniscii, propemodumque divini. Pragæ, annô* 1558. in-8°.

[2] *Jordani Bruni, Nolani, De imaginum, signorum et idearum compositione, ad omnia inventionum, dispositionum et memoriæ genera, libri tres. Ad illustrem et generosiss. Joan. Hainricum Haincellium Elcoviæ Dominum*; avec cette épigraphe : *Credite et intelligetis. Francofurti. annô* 1591. in-8°.

ainsi les différentes formes du fond de là possibilité, pour les amener à l'existence réelle. Rien n'est plus facile non plus à l'homme que de compter : 1.º qu'un, deux, trois, quatre sont; 2.º qu'un n'est pas deux, que deux ne sont pas trois, ni trois non plus quatre; 3.º qu'un et deux font trois, et qu'un et trois font quatre. C'est à cela que se réduit tout ce qu'il peut percevoir, connaître et conserver dans sa mémoire. Mais nôtre connaissance, c'est-à-dire, l'activité de nôtre intelligence, est ou figurée, ou sans figure. Nous ne concevons rien si nous ne voyons pas dans le même temps des images, ou, en d'autres termes, nous ne connaissons rien dans une certaine unité ou simplicité; mais nous ne connaissons tout que dans la complication, la comparaison et la pluralité des caractères, au moyen de la distinction et de la réflexion. Il faut nécessairement que l'activité de nôtre intelligence corresponde à sa nature. Ainsi quand nous examinons, inventons, jugeons, classons ou rappelons à nôtre souvenir, il ne faut jamais nous éloigner du miroir qui réfléchit les images des objets. Lorsque la nature nous présente ce miroir pur et plane, et que l'art fait briller la lumière des règles au-dedans de l'horison de l'intelligence, alors l'emploi de cette lumière et la clarté ainsi que la précision des images nous conduisent à la plus grande vérité et au plus grand bonheur dont la nature humaine soit susceptible. Bruno destinait l'ouvrage en question à compléter la théorie nécessaire pour arriver à ce but.

Dans le premier livre, il caractérise les différentes espèces générales de désignation. Ensuite il fait connaître les conditions sous lesquelles les objets sont présentés à nos yeux et classés, ainsi que celles sous lesquelles leurs images s'imprègnent dans l'esprit et se retracent à la mémoire. Enfin il montre com-

ment on établit les tables des diverses idées communes, et donne même des tables semblables qu'il assure contenir tout ce qu'on peut dire, savoir et imaginer, tous les arts toutes les langues, tous les produits des arts, et tous les signes. Je vais indiquer quelques-uns des dogmes que ce livre renferme, parce qu'il répandront du jour sur le contenu des autres ouvrages de Bruno dont j'ai déjà donné la description.

La chose est métaphysique, physique ou logique, de même qu'il y a trois principes de tout ce qui existe, Dieu, la nature et l'art, et trois effets, un divin, un naturel et un artificiel. Tout ce qui agit, non pas nécessairement, mais sciemment, doit avoir préalablement une idée de l'objet qui va être produit. Cette idée, quand on la suppose antérieure à la nature, s'appelle idée proprement dite (*idea*). Elle est forme ou vestige des idées dans la nature elle-même; quand elle succède à la nature, et est empruntée d'elle, on la nomme intelligence ou conception, on la divise en idée concrète et en idée générale, et on l'appelle aussi ombre des idées. Les idées, causes des choses, marchent avant ces choses: les vestiges des idées sont les choses elles-mêmes, ou se trouvent en elles; les ombres des idées sont par les choses ou d'après elles. Comme les choses naturelles sont plus parfaites que les ombres des idées, de même aussi l'idée primitive (le *principium effectivum supernaturale substantificum superessentiale*) est plus parfaite que la nature.

Les choses en général (le principe sur-essentiel excepté) peuvent donc être divisées en choses proprement dites, qui sont réellement (*res*, *quæ sunt*), et en caractères des choses (*signa*, *indicationes*), ou, ce qui revient au même, en substances et accidences (matière et forme). Bruno ne s'occupe pas

des choses proprement dites, et n'examine que leurs signes ou caractères. Ce sont ces signes qui produisent la diversité de toutes les choses quant à leurs formes. On en acquiert bientôt la conviction pour peu qu'on jette les yeux sur la nature qui nous entoure de toutes parts, et qui exprime les formes des choses. En effet, la matière ne concourt pas autant à la production d'une chose naturelle donnée que l'idée et la forme. Tout se confond dans ce dernier principe, et y constitue une unité; mais c'est aussi par cette idée que tout se divise en ses genres, espèces et individus. Ce qui le prouve c'est que la même nourriture devient, chez le chien substance et semence de chien, chez l'homme semence d'homme, et chez le singe semence de singe, en vertu de l'idée active que chaque chose renferme, qui ne peut point en être séparée, et qui est unie de la manière la plus intime avec elle. Aussi Bruno, dans ses recherches sur l'intelligence et la mémoire, a-t-il en vue de représenter tout comme un, et un comme tout. L'intelligence et la mémoire doivent correspondre à l'idée ou à la forme de la nature. Voici comment Bruno détermine l'enchaînement ou la série des recherches sur la matière et ses formes: Quand on a connu, au-delà de la nature (*supranaturaliter*), l'unité infinie qui est intensivement un tout partout, et qui existe tout entière dans l'espace incommensurable, alors on peut, de la même manière, se représenter cette unité comme un univers extensivement infini, connaissable matériellement en différens lieux et en différentes parties : ensuite on étudie les formes de la substance, et les accidences qui se trouvent réellement dans cette substance; alors on connaît subjectivement l'ordre rationnel du monde d'après l'analogie de la nature,

dont il est l'ombre, comme la nature elle-même est une image et un vestige de la Divinité.

Bruno représente donc ici la nature comme une sorte de miroir vivant, dans lequel nous apercevons les images des choses naturelles, les ombres de la Divinité. Ce miroir contient l'idée (la forme), qui est son principe causal, de même que l'image de l'objet dans l'esprit de l'artiste est la cause qui détermine l'ouvrage produit par lui. Mais la nature renferme l'idée comme la substance même; car la matière (lorsque nous n'avons point égard à l'opinion qu'Aristote s'en formait) n'est autre chose que cette substance, qui tire d'elle-même un nombre incalculable de formes sujettes à des variations infinies, c'est-à-dire, qu'elle n'est autre chose que l'idée (la forme). Mais on peut partager l'idée de la nature en douze genres, qui la rendent susceptible d'être connue par l'esprit, et qui sont : 1.° l'idée (*idea*), le principe métaphysique, la forme absolue, dont la cause est surnaturelle; 2.° la trace (*vestigium*), la forme du monde physique; 3.° l'ombre (*umbra*), la forme de l'univers dans l'intelligence; 4.° la note (*nota*), tout ce qui indique quelque chose médiatement ou immédiatement, et par une cause prochaine ou éloignée; 5.° le caractère (*character*), ce qui indique quelque chose par des séries de lignes et de points, par exemple, les lettres de l'alphabet; 6.° le signe (*signum*), ce qui embrasse tout ce par quoi quelque chose se trouve désigné; 7.° le sceau (*sigillum*), ce qui désigne un objet d'après quelqu'une de ses parties ou de ses qualités les plus remarquables; 8.° l'indice (*indicium*), ce qui n'exprime pas la chose elle-même, mais ne fait que l'annoncer et diriger l'attention sur elle; 9.° la figure (*figura*), ce

qui indique non pas l'intérieur, comme l'idée, la trace et l'ombre, mais l'extérieur, et renferme un espace, par lequel la figure se distingue du caractère; 10.° la ressemblance (*simile*), une forme perçue par les sens, conservée dans l'imagination, et correspondante à un objet; 11.° la proportion (*proportio*), ce qui exprime un rapport de plusieurs choses; 12.° l'image (*imago*), ce qui désigne une identité plus ou moins parfaite avec son objet, et jouit par conséquent d'une force expressive plus grande que la simple ressemblance. Mais toutes les formes de la nature connaissables pour l'intelligence, quelque soit la manière dont elles sont exprimées, doivent être rapportées au sens de la vue, c'est-à-dire, être des images : *Visus enim spiritualissimus sensus universorum est.* Ces images se distinguent donc en physiques, mathématiques et logiques.

Après avoir ainsi fait connaître en général les modes d'expressions de la nature et les différences qu'ils présentent, Bruno trace les règles qu'il faut observer pour conclure, d'après un signe donné, quelles sont la nature et les qualités de l'objet, c'est-à-dire, qu'il donne une séméiotique générale à laquelle je ne m'arrêterai pas. Il expose ces règles en vers latins tirés d'un de ses poëmes intitulé : *Templum Mnemosynes,* et dont j'ignore s'il a jamais été imprimé. Il faut remarquer aussi que ces règles doivent s'appliquer également aux sons et aux langage, comme signes représentatifs des idées.

Le véhicule des images est la lumière, au sujet de laquelle Bruno rapporte quelques observations remarquables qui prouvent dans le même temps sa prédilection pour le cabalisme. La lumière en général est une substance invisible par elle-même, répandue dans l'espace incommensurable, remplis-

sant toutes les parties de l'univers, et devenant lumière sensible par un certain mode de combinaison et de mélange avec l'obscurité. On a tort de confondre cette lumière pure et simple avec la lumière composée et sensible, telle que celle du soleil. Or, notre âme et celle du monde sont douées de la lumière pure et spirituelle, d'où résulte la faculté dont les sens internes jouissent de percevoir, dans l'état de veille ou de sommeil, les formes des choses absentes, sans le concours de la lumière solaire ou du feu ordinaire. C'est cette participation qui permet à l'homme non-seulement de se représenter le monde réel dans l'intérieur de son esprit, mais encore de comparer et de combiner diversement les caractères qu'il a conçus, et de produire ainsi une foule innombrable d'objets nouveaux. Ce même pouvoir est aussi la source de toutes les images. Si on ne veut pas l'appeler lumière, on peut lui donner le nom de sens des sens, ou de *spiritus phantasticus*. Il recueille, conçoit et combine les formes, en crée de nouvelles idées, et dépose celles-ci dans la mémoire. Aussi Bruno le désigne-t-il par l'épithète de grenier des formes (*horreum specierum*), dont les désirs, les penchans et les passions sont les clefs, les portiers ou les portes. Comme les formes de la nature ne sauraient subsister objectivement sans la matière et sans un certain sujet, car tout corps composé exige matière, étendue et espace, de même les images recueillies par les sens externes et internes ne peuvent avoir lieu sans un sujet réel ou idéal, ni les images composées, véritables ou imaginaires, sans l'espace et ses conditions. Il résulte de là, entre les sens externes et internes, une analogie que Bruno développe ensuite plus amplement.

De là il passe à l'exposition symbolique de ses

règles de topique et de mnémonique. Ici je n'ai pu parvenir à le bien comprendre, et quand même j'y aurai réussi, il faudrait entrer dans de trop longs et trop inutiles détails pour faire connaître ses idées clairement et d'une manière complète. Il donne le nom de foyers aux lieux des idées, et en compte vingt-quatre désignés par des mots génériques dont les initiales suivent l'ordre des lettres de l'alphabet; mais cette désignation est purement arbitraire. Chaque mot générique ou chaque idée capitale fournit, par association, des idées accessoires, qui sont régulièrement disposées autour d'elle en éventail, et qui représentent le foyer dans son développement. Le but de toutes ces allégories est de montrer comment, on peut à l'aide de certaines idées données, ou admises arbitrairement, arriver à d'autres idées affines ou dépendantes des premières. Ainsi le premier foyer est l'*Autel*, qui nous conduit à l'idée du feu, du couteau sacré, de l'âtre où se trouve le feu, etc., et ces idées nous mènent ensuite à d'autres accessoires. Le troisième foyer, ou le *Cachot* fait naître les idées de l'ordure, des crapauds, des vieilles femmes, des perroquets, du psautier, de la hache, de la corde, des chaînes, de la pierre sépulcrale, etc. Aux foyers succèdent encore des figures compliquées, pour représenter différentes associations d'idées factices, : ces figures sont en partie expliquées par des passages tirés du *Templum Mnemosynes*.

Dans le second livre, Bruno rapporte *imagines duodecim principum*, qui sont les auteurs secondaires et intermédiaires, les indicateurs et les donateurs de toutes les choses sous l'empire du bien et de la grandeur suprêmes, de l'ineffable, et de l'incompréhensible. Ces douze princes sont les planètes, le soleil, la terre et la lune, auxquels Bruno,

guidé par l'analogie des noms, ajoute Pallas, Esculape, Cupidon et Apollon. Il montre combien ces images peuvent faire naître d'idées diverses lorsqu'on les considère sous le rapport de l'astronomie, de l'astrologie, de la physique, de la mythologie, de l'histoire et de la morale, et surtout quand on combine ces différens points de vue les uns avec les autres Si Bruno regardait les planètes, le soleil, la lune, la terre, etc., comme les intercesseurs du monde sublunaire auprès de la Divinité, on doit attribuer cette bizarrerie à l'influence des préjugés astrologiques et magiques, dont il n'était rien moins qu'exempt. Il cherche même à justifier ces opinions astrologiques. Cependant les douze princes ne lui servent ici que de moyens pour rendre la topique plus facile.

Le contenu du troisième livre ne diffère pas de celui de l'*Explicatio triginta sigillorum*, si ce n'est que Bruno y indique des sceaux d'une nouvelle invention. On y trouve aussi quelques idées sur les beaux-arts, dont les artistes pourraient tirer parti, s'ils soupçonnaient rencontrer des objets de leur ressort dans un livre de cette nature.

Après avoir ainsi caractérisé ceux des ouvrages de Bruno sur la topique et la mnémonique qui sont parvenus à ma connaissance, je passe à ceux qui renferment l'ensemble de son système de métaphysique et de physique, et qui ont rendu son nom immortel dans l'histoire de la philosophie. Le premier a pour titre : *Della causa, principio ed uno*, et se compose de cinq dialogues, du contenu desquels Bruno lui-même a donné un court aperçu [1].

[1] *Giordano Bruno, Nolano, Della causa, principio ed uno. Venezia*, 1584. *in*-8°. Je crois le lieu d'impression, Venise, apocryphe, parce que l'éditeur et l'imprimeur ne

Il y a quelques années que Jacobi, l'un des philosophes modernes les plus aimables et les plus instruits, en a donné, dans ses Lettres sur la doctrine de Spinosa, un extrait qui prouve l'excellence et la profondeur de son jugement. Je crois donc n'avoir rien de mieux à faire que de le prendre pour guide dans le tableau que je vais tracer des principes philosophiques de Bruno.

Les principaux dogmes que ce livre renferme sont :

I Tout ce qui n'est pas soi-même premier principe et première cause a un principe et une cause. Autant cette proposition est vraie, autant il nous est impossible de découvrir le principe primordial et la cause première. A peine arrivons-nous à la cause et au principe prochains des effets qui se passent sous nos yeux, et trouvons-nous dans ces derniers quelque chose qui puisse être considéré comme la trace du principe et de la cause.

II. Il y a une différence entre principe et cause, quoiqu'on les confonde fréquemment ensemble. Le principe est la raison intérieure d'une chose, la source de la possibilité de son existence : la cause en est la raison extérieure ; c'est la source de son existence réelle et actuelle. Le principe reste dans l'ef-

sont pas désignés, que le privilége manque, et que Bruno vivait probablement alors en Angleterre. Je conjecture que cet ouvrage, et le livre *Dell' infinito universo e mundi* furent imprimés et vendus à Paris, où le traité *Degli heroici furori* parut l'année suivante. En effet les caractères et le papier sont les mêmes dans ces trois ouvrages. Après l'épître dédicatoire à M. de Châteauneuf, viennent les argumens des cinq dialogues. Le premir renferme une apologie du livre *La cena delle ceneri*, et se termine par des éloges exagérés d'Élisabeth, reine d'Angleterre. L'ouvrage ne commence à devenir philosophique qu'au second dialogue.

fet : c'est lui qui maintient la chose dans son être. Sous ce point de vue, la matière et la forme se réunissent ensemble, et se prêtent mutuellement appui. Mais la cause est hors de l'effet, et détermine l'existence extérieure de la chose, avec laquelle elle est dans le même rapport que l'outil à l'œuvre, et que le moyen au but.

III. La cause première est agissante, à-la-fois cause finale et plastique. Il n'y a pas de cause généralement et réellement active, c'est-à-dire, de cause première agissant physiquement, autre que l'intelligence générale, la première et la principale force de l'âme du monde, qui se manifeste comme forme générale de l'univers. Cette force remplit et éclaire le monde entier : elle apprend à la nature à accomplir ses œuvres; elle se comporte envers la création des choses naturelles comme l'intelligence humaine à l'égard de la production des idées. Les pythagoriciens donnaient à cette intelligence générale le nom d'excitateur et de moteur de tout. Les platoniciens l'appelaient l'architecte du monde. Les Mages la nommaient semence de toutes les semences, parce qu'elle imprime à la matière l'infinité de ses formes. Orphée la désignait sous l'épithète d'œil de l'univers, parce qu'elle voit tout afin de communiquer la stabilité et l'harmonie aux choses du dedans et du dehors. Empédocle l'appelait le séparateur, parce qu'elle ne se lasse jamais de débrouiller le chaos des formes dans le sein de la matière, et de faire servir la mort à la production d'une nouvelle vie. C'était le Père, aux yeux de Plotin, parce qu'elle ensemence le champ de la nature, et que toutes les formes sortent immédiatement de sa main. « Je vois en elle, dit Bruno, un « artiste intérieur, parce que de l'intérieur elle « donne la forme et la figure à la matière. Elle

« fait sortir la tige de l'intérieur des racines ou de « la graine, les branches de la tige, les rameaux « des branches, et les bourgeons des rameaux. Le « tissu délicat des feuilles, des fleurs et des fruits, « tout se forme, se prépare et s'achève intérieu- « rement. De l'intérieur aussi elle rappelle les hu- « meurs des fruits et des feuilles dans les rameaux, « des rameaux dans les branches, des branches dans « la tige, et de la tige dans la racine. » Ce qui a lieu chez les plantes s'observe également chez les animaux et dans tout. Il est impossible que ces ouvrages vivans soient produits sans intelligence et sans esprit; car les imitations inertes que l'homme effectue à la surface de la matière exigent ces deux conditions. L'artiste divin est infini, il existe intérieurement partout, il est supérieur à nous autres hommes; car il ne choisit jamais exclusivement telle matière ou tels objets, mais il opère tout sans interruption et dans tout.

IV. Il faut distinguer trois sortes d'intelligences 1.° la divine, qui est tout; 2.° celle de l'univers, qui produit tout; 3.° celle des choses isolées, dans laquelle tout est produit. On voit ici deux extrêmes, entre lesquels se trouve la véritable cause efficiente, tant externe qu'interne, des choses naturelles. Cette cause intermédiaire est extérieure, parce qu'en sa qualité de cause productive on ne peut la mettre au nombre des parties qui constituent les choses composées et produites, et que par conséquent on doit croire qu'elle est extérieure à ces mêmes choses. Elle est cause intérieure, parce qu'elle n'agit ni sur la matière, ni hors d'elle, mais qu'elle manifeste uniquement son action dans l'intérieur de cette matière.

V. La cause formatrice est étroitement liée à l'active ou efficiente, et on ne peut pas non plus en

séparer la cause finale, ou le fondement idéal. Toute action exécutée sciemment suppose une idée d'un objet, à laquelle elle se rapporte. Mais cet objet n'est autre chose que la forme de la chose qui doit être produite. Il faut donc nécessairement que l'intelligence, qui possède la force de produire toutes sortes de choses et le pouvoir de réaliser la matière, renferme préalablement aussi toutes ces choses. Nous devons, d'après cela, distinguer deux espèces de formes : 1.° celle qui est cause, mais non cause réalisante ; 2.° celle qui produit réellement et actuellement l'objet avec la matière. Le but de la cause agissante, ou la cause finale, est la perfection de l'univers, qui consiste en ce que toutes les formes acquièrent l'existence réelle dans les différentes parties de la matière. Ce but plaît tellement à l'intelligence qu'elle ne se lasse jamais de tirer des formes nouvelles de la matière, ce qui paraît avoir été l'opinion d'Empédocle. Bruno ajoute encore que comme la cause efficiente existe dans l'univers en général et dans chacune de ses parties, la même chose a lieu à l'égard de la forme et de son but.

VI. Puisque l'intelligence, comme qualité de l'âme du monde, est la cause prochaine de toutes les choses naturelles, la forme et la cause efficiente ne sont plus, à proprement parler, deux choses différentes ; mais elles sont en quelque sorte identiques : idée qui rapproche de la connaissance des principes, c'est-à-dire, du fondement intime des choses. Mais comment se fait-il qu'une seule et même chose (l'âme du monde) soit à-la-fois fondement intérieur et extérieur, principe et cause ? Bruno l'explique par une comparaison. L'âme se trouve dans son corps comme un pilote dans son vaisseau. Le pilote fait partie de la masse mue, puisqu'il exécute le même mouvement que le bâti-

ment; mais si on voit en lui la cause qui détermine les changemens de ce mouvement, alors il devient un être distinct et qui agit par lui-même. Il en est de même de l'âme du monde. Puisqu'elle remplit l'univers, et qu'elle n'est qu'une vie, une forme générale, on peut la considérer comme une partie intrinsèque, comme la portion formatrice de l'univers; mais, puisqu'elle détermine toutes les autres formes, et qu'elle en produit les rapports mutuels, on ne saurait alors la regarder comme partie ou principe, mais elle est cause. Si tout est vivant, et que l'âme soit la forme de chaque chose, il ne faut que juger l'ensemble d'après l'analogie des parties pour concevoir l'identité des causes efficiente, formatrice et idéale. Mais nous éprouvons une certaine répugnance à considérer le monde comme un être vivant. Cependant il nous est également impossible de concevoir qu'une forme qui ne serait pas effet, et qui ne serait pas l'expression immédiate ou médiate d'une âme, soit une chose dépourvue de forme. En effet, l'esprit seul peut former. Il serait à la vérité ridicule de prétendre que les objets d'art, qui ne proviennent pas immédiatement de l'esprit, sont des formes vivantes. Une table comme table, un habit comme habit, ne sont point animés; mais, puisqu'ils tirent leur substance de la nature, ils sont composés de parties vivantes. Il n'y a pas une seule chose assez petite et assez peu importante pour que l'esprit n'habite pas en elle, et cette substance spirituelle n'a besoin que de se trouver dans des circonstances favorables pour devenir une plante, ou pour prendre la forme d'un animal. Mais, de ce que tout dans la nature, et jusqu'aux plus petites particules, est composé de matière et de forme, et de ce que rien n'y est dépourvu de vie, il ne s'ensuit nullement que tout ce

qui existe soit une nature animale, ou un être vivant. Toutes les choses ne sont pas, parce qu'elles ont une âme, ce que nous appelons des êtres animés; mais toutes possèdent l'âme et la vie quant à leur substance; la seule différence qu'il y ait, c'est que toutes ne jouissent pas réellement de la vie, et ne se servent pas en réalité de leur âme [1]. Par con-

[1] « DICSONUS : Il me paraît entendre une chose tout-à-fait « nouvelle : vous voulez peut-être que non-seulement la « forme de l'univers, mais encore toutes les formes des « chosesnaturelles, soient ames? THÉOPHILE : Oui. DICSONUS : « Toutes les choses sont donc animées? THÉOPHILE : Oui. « DICSONUS : Mais qui partagera votre opinion? THÉOPHILE : « Qui pourrait la rejeter avec raison? DICSONUS : L'opinion « commune est que toutes les choses ne vivent pas. THÉO- « PHILE : L'opinion la plus commune n'est pas toujours la « plus vraie. DICSONUS : Je crois que cela peut se soutenir; « mais il ne suffit pas, pour qu'une chose soit vraie, qu'on « puisse la soutenir, et il faut encore la démontrer. THÉO- « PHILE : C'est ce qui ne me sera pas difficile. N'y a-t-il pas « eu des philosophes qui ont dit que le monde est animé? « DICSONUS : Oui, il y en a eu beaucoup; c'était même « l'opinion des plus illustres. THÉOPHILE : Pourquoi ces « mêmes sages ne diraient-ils pas aussi que toutes les parties « du monde sont animées? DICSONUS : Ils le disent certai- « nement, mais ils le disent des choses principales et de « celles qui sont vraies parties du monde, dont chacune ren- « ferme l'âme toute entière; car l'âme des animaux que « nous connaissons est toute entière dans chaque partie de « leur corps. THÉOPHILE : Que pensez-vous donc ne point « faire partie réelle du monde? DICSONUS : Les choses qui ne « sont pas premiers corps, comme disent les péripatéticiens, « la terre avec les eaux et les autres parties qui constituent, « suivant vous, l'animal entier, la lune, le soleil et les autres « corps; en outre, j'appelle animaux principaux ceux qui « ne sont pas parties premières de l'univers, et qu'on dit « avoir, les uns, une âme végétative, les autres, une âme « sensitive, et d'autres encore une âme raisonnable. THÉO- « PHILE : Mais si l'âme, par cela qu'elle est dans le tout, « se trouve aussi dans les parties, pourquoi ne voulez-vous

séquent, si l'esprit, l'âme et la vie se trouvent dans toutes les choses, et remplissent en différentes proportions tout ce qui jouit de l'existence, il faut aussi

« pas qu'elle existe également dans les parties des parties? « DICSONUS : J'y consens, mais seulement dans les parties « des choses animées? THÉOPHILE : Quelles sont les choses « qui ne sont pas animées, ou qui ne font pas partie des « choses animées? DICSONUS : Vous croyez donc que nous « en avons peu sous les yeux? Ce sont toutes les choses qui « ne jouissent pas de la vie. THÉOPHILE : Et quelles sont « les choses qui ne jouissent pas de la vie, qui n'ont « au moins pas de principe vital? DICSONUS : Pour en « finir, voulez-vous qu'il n'y ait aucune chose qui ne ren- « ferme une âme et un principe vital? THÉOPHILE : C'est « précisément là ce que je prétends. POLIHIMNIUS : Donc « un corps mort a une âme? Donc mes manches, mes pan- « toufles, mes bottes, mes éperons, ma bague et les formes « de mes souliers seraient animés? Ma robe et mon man- « teau sont animés? GERVAIS : Oui, maître Polihimnius; et « pourquoi pas? Je crois bien que votre robe et votre man- « teau sont animés, quand ils renferment un animal comme « vous; les bottes et les éperons sont animés lorsque les pieds « se trouvent dedans : le chapeau est animé quand il ren- « ferme la tête, laquelle n'est point sans âme : l'écurie est « encore animée lorsqu'elle renferme le cheval, la mule, « ou vous-même. N'est-ce pas ainsi que vous l'entendez, « Théophile? Ne vous paraît-il pas que j'ai mieux saisi votre « idée que le seigneur maître? POLIHIMNIUS : *Cujum pecus?* « Est-ce qu'on ne trouve pas aussi des ânes savans? Tu « oses, misérable écolier, avorton littéraire, te comparer « à un maître et à un professeur d'académie tel que « moi? GERVAIS : *Pax vobis, Domine Magister, servus ser-* « *vorum et scabellum pedum tuorum.* POLIHIMNIUS : *Male-* « *dicat te Deus in sæcula sæculorum!* DISCONUS : Point « de colère; laissez-moi débrouiller toutes ces choses. PO- « LIHIMNIUS : *Prosequatur ergo sua τα dogmata Theophilus.* « THÉOPHILE : C'est ce que je vais faire. Je dis donc que la « table, comme table, n'est pas animée, ni l'habit comme « habit, ni le cuir comme cuir, ni le verre comme verre; « mais, comme choses naturelles et composées, ils ont en « eux la matière et la forme : quelque petite ou peu impor-

que cet esprit soit la véritable forme de toutes les choses et de leurs forces. Ainsi les formes seules sont sujettes à varier et à périr; elles ne sont pas les choses, mais leurs accidences, parce qu'elles ne sont pas les substances, mais leurs configurations et leurs circonstances. Bruno discute ensuite plus particulièrement le principe matériel considéré d'abord en général, puis en particulier comme puissance.

VII. Il paraît nécessaire d'admettre deux sortes de substances, qui sont la forme et la matière. En effet, comme on doit supposer une force suprême d'où découle le pouvoir actif de toutes les autres formes, de même il faut qu'il y ait un sujet corres-

« tante que soit une chose, elle renferme une partie de la « substance spirituelle, qui, lorsque le sujet s'y trouve dis- « posé, s'étend de manière à devenir une plante, ou un « animal, et reçoit les membres d'un corps quelconque « de ceux qu'on appelle communément animés ; car l'esprit « se trouve dans toutes les choses, et il n'y a pas le moindre « corpuscule qui n'en renferme sa portion et qui ne soit animé. « POLIHIMNIUS : *Ergo quidquid est, animal est*. THÉOPHILE : « Toutes les choses qui ont une âme ne s'appellent pas « animées. DICSONUS : Donc toutes les choses jouissent au « moins de la vie ? THÉOPHILE : J'accorde que toutes les « choses qui ont l'âme en elles, ont la vie quant à la subs- « tance, et non quant à l'acte admis par les péripatéticiens « et tous ceux qui définissent la vie et l'âme d'une manière « trop grossière. DICSONUS : Vous me fournissez un argu- « ment qui rendrait vraisemblable l'opinion d'Anaxagore : « celle que toute chose est dans toute chose, parce que l'es- « prit, âme ou forme universelle, se trouvant dans toutes « les choses, tout peut être produit par tout. THÉOPHILE : « Je ne dis pas que cette opinion est vraisemblable, mais je « dis qu'elle est vraie, parce que cet esprit existe dans toutes « les choses, qui, si elles ne sont pas des animaux, sont ce- « pendant animées ; si elles ne sont pas suivant l'acte sensible « d'animalité et de vie, elles sont toutefois suivant un prin- « cipe et un acte premier quelconque d'animalité et de vie. »

pondant, lequel soit aussi susceptible de souffrir que la force suprême d'agir. Le pouvoir de l'un est de déterminer, et celui de l'autre de se laisser déterminer. Pour considérer la matière, abstraction faite de la forme, il suffit de rappeler à sa mémoire un bon ouvrage quelconque, dont la base est toujours constituée par une substance que l'art à la vérité emploie et configure diversement, mais qui n'en a et n'en conserve pas moins sa nature propre et particulière. La nature a également besoin d'une substance pour la forme. Cependant il existe une différence entre la substance de l'art et celle de la nature : en effet la première est déjà formée par la nature, tandis que l'art se borne à modifier la surface de l'autre. La nature agit en quelque sorte du point central de son objet, qui est une matière absolument dénuée de forme; cet objet subjectif est simple, et la nature doit, à l'aide de la forme, lui imprimer toutes ses déterminations et ses différences. Mais, qui nous autorise à supposer une semblable matière informe, puisqu'on ne la trouve nulle part, et que nous n'avons aucun moyen de nous convaincre de sa réalité? Bruno répond à ce problême par une autre question : Nous manque-t-il un moyen de connaître les couleurs, parce que nous ne pouvons pas employer l'oreille à cet usage? Certainement il faut un sens autre que les externes pour connaître le sujet de la nature qui diffère tant de celui de l'art. Cependant l'œil de l'intelligence saisit ce dernier, qui ne saurait lui échapper.

VIII. Le rapport qui existe entre la forme et la matière de l'art est, avec les restrictions nécessaires, le même que celui qui existe entre la forme et la matière de la nature. Quel nombre incalculable de métamorphoses ne voyons-nous pas l'art produire avec une seule matière ! Là gît le tronc grossier d'un

arbre que la hache vient d'abattre : plus loin s'élève un palais magnifique orné des meubles les plus précieux. La nature nous offre des métamorphoses semblables. Ce qui n'était d'abord que semence, devient herbe, puis épi, ensuite pain, chyle, sang, liqueur séminale, embryon, homme, cadavre, enfin terre, pierre ou une autre masse quelconque, et ainsi de suite. Ici nous reconnaissons une chose qui se convertit dans toutes ces autres choses, et qui, au fond, demeure toujours une et la même. Ce ne peut donc pas être un corps, ni rien de ce que nous appelons propriétés ou qualités : en effet ces dernières et les corps sont variables, et passent d'une forme naturelle à une autre. On ne peut donc pas se le représenter comme objet corporel et sensible. Or, puisque toutes les formes naturelles proviennent de la matière et y retournent, la matière seule paraît être éternelle et fixe, et mériter le nom de principe. Les formes ne sauraient subsister sans la matière, qui les tire de son sein, et qui les y reçoit de nouveau : tandis qu'au contraire cette matière demeure constamment la même et toujours également fertile. Aussi beaucoup de philosophes, après avoir longtemps médité sur le fondement des formes, furent-ils conduits à l'idée que ces formes ne sont que des accidences de la matière. C'est donc à la matière seule qu'on peut attribuer la réalité, la perfection et la puissance réelle, qu'il est impossible d'accorder aux choses qui nous donnent clairement à connaître qu'elles ne sont ni substance, ni nature, mais qu'elles sont seulement choses de la substance et de la nature. Le péripatéticien maure Avicébron professait cette doctrine qui fait de la matière un principe nécessaire, éternel et divin ; car il appelait la matière le Dieu en qui toutes les choses sont. On doit réellement tomber dans cette erreur, lorsqu'on n'ad-

met qu'une forme accidentelle, qu'une forme de second ordre, et qu'on ne reconnaît pas la forme nécessaire, éternelle et première, qui est la source de toutes les autres, et que les pythagoriciens appelaient la vie ou l'âme du monde.

IX. Mais comment cette première forme et cette première matière générales sont-elles réunies et inséparables? Comment sont-elles différentes et ne forment-elles toutefois qu'un seul être? Le principe qu'on appelle matière peut être considéré sous deux points de vue, d'abord comme puissance, et ensuite comme sujet. Si nous voyons en lui une puissance, tous les êtres possibles rentrent d'une certaine manière dans son idée, et c'est pour cette raison que les pythagoriciens, les platoniciens et les stoïciens ne l'ont pas moins rangé dans la classe des choses métaphysiques que dans celle des êtres physiques. Il ne faut pas partager entièrement l'opinion de ces philosophes au sujet de la matière; mais il faut s'en former une idée plus relevée et plus développée, et regarder cette matière comme une puissance. Ordinairement on distingue la puissance en active et passive. A l'égard de cette dernière, il est bon de faire observer que, si on veut se conformer à la vérité, on doit la considérer dans son état pur et absolu. Or, il est impossible d'accorder l'existence à une chose qui manque de la puisssance d'être. Mais cette puissance d'être appartient si expressément au mode actif, qu'on découvre de suite, d'après cette circonstance, comment l'une ne peut pas exister sans l'une, et comment toutes deux se supposent réciproquement. Si donc il a existé de toute éternité un pouvoir d'agir, de produire et de créer, il faut qu'il y ait eu de toute éternité aussi un pouvoir d'être effectué, produit et créé. L'idée de la matière considérée ainsi comme un être passif se con-

cilie sans peine avec celle du principe suprême et surnaturel, et non-seulement tous les philosophes, mais encore tous les théologiens, doivent donner leur assentiment à cette proposition. La possibilité parfaite de l'existence des choses ne peut pas précéder la réalité de leur existence, et il lui est encore bien moins possible de marcher après cette réalité. S'il y avait une possibilité parfaite d'être réel, sans qu'il y eût d'existence réelle, alors les choses se créeraient elles-mêmes, et existeraient avant d'exister. Le premier et le plus parfait des principes embrasse en lui tout ce qui existe, il peut être tout, et il est réellement tout. S'il ne pouvait pas être tout, il ne le serait pas non plus. Force active et puissance, possibilité et réalité, ne sont donc en lui qu'une unité indivisée et indivisible : au lieu que les autres choses peuvent être ou ne pas être, être de telle manière ou de telle autre. Chaque homme est à chaque instant ce qu'il peut être dans ce même instant; mais il n'est pas tout ce qu'il peut être en général et à raison de sa substance. Ce qui est tout et peut l'être est une chose unique, qui comprend toutes les autres existences dans la sienne. Les autres choses sont seulement ce qu'elles sont, et ce que chacune d'elles peut être, c'est-à-dire qu'elles sont isolées, distinctes, dans un ordre donné, et dans une certaine succession. Ainsi tout pouvoir est une action inséparable du principe, ou une action simple du principe lui-même, action, qui, dans les choses, paraît être développée, éparse et multipliée.

L'univers est également tout ce qu'il peut être, en effet et à-la-fois, parce qu'il comprend toute la matière avec la forme éternelle et invariable de ses configurations successives; mais, à l'égard de ses développemens de moment en moment, de ses par-

ties distinctes, des êtres isolés, en un mot, de sa nature extrinsèque, il n'est déjà plus ce qu'il est et peut être; mais il n'est plus qu'une ombre de l'image du premier principe, dans lequel force et puissance, réalité et possibilité, ne sont qu'une seule et même chose. Comme aucune partie du monde explicite n'est tout ce qu'elle peut être, comment l'ensemble de toutes ces parties pourrait-il exprimer la perfection d'une nature qui est tout ce qu'elle peut être, et qui ne peut pas être ce qu'elle n'est pas?

Il est impossible à notre intelligence de saisir ce principe purement et absolument actif, qui est dans le même temps le principe purement et absolument passif. Nous ne concevons, ni comment une chose peut être tout, ni comment elle l'est réellement; car notre savoir se borne à l'analogie et au rapport, dont nous ne pouvons pas faire la moindre application lorsqu'il s'agit de l'incommensurable, de l'incomparable, et de l'absolument unique. Nous n'avons pas d'œil pour discerner cette sublime lumière, ni pour sonder la profondeur de cet abîme. L'Ecriture-Sainte, embrassant les deux extrêmes, dit avec autant de noblesse que de majesté : *Tenebræ non obscurabuntur à te. Nox sicut Dies illuminabitur. Sicut tenebræ ejus, ita et lumen ejus.*

X. On a vu qu'en considérant la matière comme puissance, on peut, sans la rapprocher trop de la Divinité, lui accorder un plus haut rang que celui où Platon l'a placée dans sa Politique et dans son Timée. Il faut seulement bien se garder de confondre la matière du second ordre, qui n'est que le sujet des choses naturelles variables, avec celle qui appartient en commun au monde métaphysique et au monde physique. Rien ne choque plus alors, et on reconnaît, sans beaucoup de peine, que le premier

principe n'est ni plus forme ni plus matière, ce qui conduit finalement à l'idée que tout est un quant à la substance.

A l'égard de ce qui concerne la substance, on ne trouve pas que les péripatéticiens ni les platoniciens aient établi de différence entre le corporel et l'incorporel; et, en effet, une semblable distinction ne peut avoir lieu que lorsqu'il s'agit de la forme. Les choses durables nous conduisent nécessairement à un principe de leur durée, à une substance radicale et simple, dans laquelle toute différence de forme disparaît. Comme les choses sensibles supposent un sujet de ce qui les rend sensibles, de même les intelligibles supposent également un sujet de ce qui fait qu'elles sont rationnelles. Mais toutes deux exigent nécessairement aussi un radical qui leur appartienne en commun, parce qu'il ne peut pas y avoir un seul être qui ne provienne d'une existence et qui ne repose sur elle, à l'exception de celui dont la réalité est déjà comprise et entièrement existante dans son essence.

Si le corps, ainsi qu'on en convient généralement, suppose une matière qui n'est pas corps, et que celle-ci, d'après sa nature, précède par conséquent l'existence corporelle, on ne conçoit pas pourquoi la matière serait aussi entièrement incompatible qu'on le prétend avec les substances appelées incorporelles. Il y a même un assez bon nombre de péripatéticiens qui disent que, puisqu'on rencontre un certain quelque chose formel et divin dans les substances corporelles, il faut qu'il y ait aussi un certain quelque chose matériel dans les substances divines, afin que les classes des choses supérieures et inférieures puissent s'engréner l'une dans l'autre et se déterminer réciproquement. Plotin dit aussi, dans le livre De la matière, que s'il se trouve une

foule d'êtres diversifiés dans le monde intellectuel, il doit y avoir, outre ce qui détermine leurs qualités et leurs différences, une chose qui leur appartienne à tous en commun. Cette substance commune tient lieu de la matière, et ce qui détermine les qualités et les différences remplace la forme. Là où il n'y aurait pas de diversité, on ne verrait non plus ni ordre, ni beauté, ni agrément ; mais il est impossible de concevoir la diversité et l'harmonie, si on n'admet pas dans le même temps la matière.

XI. La matière qui forme la base des choses corporelles comme des incorporelles est un être multiple, puisqu'elle comprend une foule de formes en elle ; mais c'est aussi un être simple et indivisible lorsqu'on la considère d'une manière absolue. Elle est en effet et à-la-fois tout ce qui peut être, et, parce qu'elle est tout, elle ne peut être chaque chose en particulier. Bruno avoue qu'il n'est pas donné à tout le monde de concevoir qu'une chose possède toute les qualités et aucune, qu'une chose soit la cause de toutes les formes sans en avoir aucune; cependant le philosophe n'ignore pas l'adage si connu : *non potest esse idem, Totum et Aliquid*. Ne voyons nous pas chaque jour la matière être et devenir tout, sans que nous puissions lui donner aucun nom tiré des formes? Est-elle air, feu, eau, ou terre? Si même nous descendons jusqu'aux derniers genres des choses individuelles, et aux simples modifications produites par l'art, qui prétendra, par exemple, dériver de l'idée d'une table ou d'une chaise, celle de la substance que nous sommes convenus d'appeler bois. Ainsi la matière revêt toutes les formes dans l'intelligence suprême, sans être représentée par aucune d'entre elles. *Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat*. Mais cette infinité de formes qu'elle admet, elle ne les doit pas à autre

chose, elle ne les acquiert pas, pour ainsi dire, à l'extérieur seulement, mais elle les produit d'elle-même et de son essence propre. Elle n'est pas un *propè nihil*, comme certains philosophes l'ont avancé, tombant ainsi en contradiction avec eux-mêmes : ce n'est pas une puissance pure, vide et nue, sans activité, sans perfection, sans action. Si elle n'a pas de forme par elle même, elle n'en est pas dépourvue comme la glace de chaleur, ou comme l'abîme de lumière : elle ressemble à une femme en travail, lorsqu'elle parvient à expulser l'enfant de son sein.

Nous ne pouvons pas arriver de cette manière à l'idée de l'Etre-Suprême, dont la connaissance dépasse les limites de l'intelligence humaine ; mais il nous est permis de découvrir comment l'âme du monde peut tout, opère tout, est tout, et comment le nombre infini des choses individuelles ne constitue par elle et en elle qu'un seul être. Reconnaître cette unité est le but de la philosophie et de l'étude de la nature. Des considérations plus élevées et supérieures à la nature sont impossibles et inutiles à celui qui ne croit pas. Il faut, pour s'y livrer, une lumière surnaturelle, qu'on n'acquiert point tant qu'on pense que chaque chose est un corps, soit simple, comme l'éther, soit composé, comme les astres et les autres êtres semblables. Les partisans de cette opinion ne cherchent pas la Divinité au-delà de l'infinité du monde, et de la série infinie des choses ; mais ils croient la trouver au-dedans du monde et dans les choses. C'est là ce qui constitue la différence entre le théologien croyant et le philosophe proprement dit.

Aristote lui-même et ses successeurs font plutôt provenir les formes d'un pouvoir intérieur de la matière, qu'ils ne soutiennent qu'elles y sont

produites d'une autre manière en quelque sorte extérieure; mais, au lieu de voir le pouvoir actif dans la création intérieure de la forme, ils n'ont cru le reconnaître que dans le développement de cette même forme, tandis qu'au contraire l'apparition expresse d'une chose n'est pas le fondement proprement dit de son existence, et n'en est que la suite et l'effet. La nature produit ses objets par séparation seulement, et non pas, comme l'art, par addition ou soustraction. Telle était la doctrine enseignée par les plus sages des Grecs, par les Orientaux et par Moïse. Le législateur des Hébreux, en décrivant l'origine des choses, fait dire à l'Etre général agissant : Que la terre produise des animaux vivans; Que l'eau produise des êtres vivans. En effet l'eau est le principe matériel des choses dans la Bible. Moïse donne le nom d'esprit à l'intelligence agissante. Ce principe nageait à la surface des eaux, et la création eut lieu. Tout fut tiré peu-à-peu de l'eau par séparation.

XII. L'univers est donc unique, infini et immobile. Il n'y a qu'une seule possibilité et qu'une seule réalité absolues. Forme et âme sont identiques, comme matière et corps. Il n'y a qu'une chose et qu'une essence. Il n'y a qu'un Etre grand et bon par excellence, et à l'essence duquel il appartient de ne pouvoir pas être conçu, de n'avoir ni fin, ni bornes, ni aucune détermination finale. Cet être est donc infini, incommensurable et par cela même aussi immobile. Il ne peut point changer de place, puisqu'il n'y a pas d'espace hors de lui. Il n'a pas été produit, parce que toute existence quelconque est la sienne propre. Il ne peut pas finir, parce qu'il n'y a rien en quoi il lui soit possible de se convertir. Il ne peut ni croître ni diminuer; car l'infini, ne souffrant l'application d'aucune idée relative,

ne peut pas plus être augmenté que diminué. Il n'est sujet à aucun changement provoqué, soit du dehors, parce que rien ne lui est extérieur, soit du dedans, parce qu'il est en même temps et à-la-fois tout ce qu'il peut être. Son harmonie est une harmonie éternelle et l'unité même. Il n'est pas matière, parce qu'il n'a et ne peut avoir ni figure, ni bornes. Il n'est pas forme, et n'en imprime aucune, parce qu'il est lui-même chaque chose et l'ensemble, un et tout. Il ne peut ni être mesuré, ni servir de mesure. Il ne s'embrasse pas lui-même, parce qu'il n'est pas plus étendu que lui-même. Il n'est point embrassé, parce qu'il n'est pas plus petit que lui-même. Il ne se compare pas, et ne peut point être comparé, parce qu'il n'est pas l'un et l'autre, mais un et le même.

XIII. Comme il est un et le même, il n'a pas une existence et une autre existence : par conséquent, il n'a pas des parties et d'autres parties; par conséquent aussi, il n'est pas composé. Il est de la même manière chaque chose et l'ensemble, tout et un, limite et non limite, forme et non forme, matière et non matière, âme et non âme. Sa hauteur n'est pas plus considérable que sa longueur et sa profondeur. On peut, si on veut, le comparer à une sphère; mais il n'est point une sphère. En effet la longueur, la largeur et la profondeur sont les mêmes dans une sphère, parce qu'elles ont des limites égales : au contraire, dans l'univers, la longueur, la largeur et la profondeur sont les mêmes, parce qu'elles n'ont pas de bornes et sont infinies. Là où il n'y a pas de mesure, il n'y a pas non plus de rapport, ni de parties qui se distinguent du tout. Une partie de l'infini serait elle-même un infini. Il est donc également impossible, dans une durée infinie, que l'heure diffère du jour, le jour de l'année,

l'année du siècle, et le siècle de l'instant; car l'un n'est pas plus relatif que l'autre à l'éternité. Un homme, une fourmi, un soleil sont tous à distance égale de l'infini, parce qu'ils n'ont pas le moindre rapport avec lui. On peut en dire autant de toutes les choses sans exception; car l'idée de l'infini détruit toutes les individualités et les différences, tous les nombres et toutes les grandeurs. Dans l'univers, il n'y a pas de différence entre le corps et le point, le centre et la périphérie, l'infini et le fini, le plus grand et le plus petit [1]. Le monde n'est qu'un point mitoyen, ou plutôt son centre est partout, et sa circonférence n'est nulle part. Ce n'était donc pas une idée vide de sens, lorsque les anciens disaient du père des Dieux; qu'il remplit toutes les choses; qu'il a son siége dans toutes les parties du monde; qu'il est le centre de chaque être; qu'il est un dans tout, et qu'il est ce par quoi un est tout. Les choses individuelles qui subissent sans cesse des variations, ne cherchent pas une existence nouvelle, mais un nouveau mode d'existence. Elles sont; mais elles ne sont pas en effet et à-la-fois tout ce qui peut être. La même contraction de matière qui détermine la forme d'un cheval ne saurait

[1] Jacobi fait la remarque suivante à l'occasion de ce passage : Dans l'univers, le corps ne diffère pas du point, parce qu'il n'y a pas non plus de différence entre possibilité et réalité infinies, entre puissance et acte infinis; or, le point est la puissance de la ligne, la ligne celle de la surface, et la surface celle du corps. C'est absolument la même idée que celle qu'on trouve dans Spinosa. Mais on comprendrait très-mal Bruno et Spinosa, si on leur attribuait l'opinion absurde que les lignes peuvent être composées de points, les surfaces de lignes, et les corps de surfaces. Toute configuration n'est qu'une simple détermination extérieure par le mouvement.

produire, dans le même temps, celle d'un homme, d'une plante, ou d'une autre chose quelconque. Toutes appartiennent à une seule existence, mais non de la même manière. L'univers, au contraire, comprend non-seulement l'existence toute entière, mais encore tous les modes d'existence : il est réellement, simultanément, parfaitement et d'une manière absolument simple, tout ce qui peut être. Les différences des choses, le nombre, la mesure et la proportion dépendent de la complication, de la figure et des autres modifications de la substance, qui demeure toujours au fond la même. C'est dans cet esprit que Salomon disait qu'il n'arrive rien de nouveau sous le soleil. Tout est vanité hors de l'unité immuable et présente partout : sa substance est la substance unique; tout hors d'elle est néant.

XIV. Le nombre incalculable des êtres ne se trouve donc pas dans l'univers comme dans un simple rapport ou espace ; mais il y existe de même que les humeurs et le sang dans un être vivant. Comme l'âme humaine est indivisible et un être unique, et que cependant elle existe toute entière dans toutes les parties de son corps, puisqu'elle en conserve, maintient et meut tout l'ensemble à-la-fois, de même l'essence de l'univers est une unité infinie, et n'est pas moins présente dans chacune des choses isolées que nous regardons comme parties du monde, de sorte que le tout et les parties ne font en réalité qu'un quant à la substance. C'est là ce que Parménide nommait, avec raison, l'unique, l'infini, l'invariable. Quels que soient les autres dogmes de son système, dont nous n'avons pas des notions certaines et bien précises, cette idée du philosophe grec établit toutefois la proposition suivante : que toutes les différences de forme, de quantité, de figure, de couleur et d'autres pro-

priétés que nous apercevons dans les corps, ne sont que les formes extérieures d'une seule et même substance, un phénomène variable d'un être éternel et immuable, et que cet être renferme toutes les formes, comme tous les membres invisibles se trouvent contenus dans la semence. Le développement de ces membres ne produit pas une autre substance nouvelle : il ne fait qu'offrir aux yeux un événement complété.

La remarque qui s'applique à la semence sous le rapport des membres de l'animal, convient aussi aux alimens eu égard aux humeurs, au sang, à la chair, à la semence elle-même, à toutes les choses qui précèdent les alimens, et ainsi de suite, de degré en degré, jusqu'à ce que nous arrivions enfin à un être physique général et à une substance originelle générale, qui est une et la même pour toutes les choses, et qui est l'essence de toutes les substances. Comme l'artiste soumet sa matière à toutes les mesures, à toutes les formes et à toutes les vues, et que les choses de son art ne sont pas la matière elle-même, mais choses de et par cette matière, de même tout ce qui a rapport aux différences de sexe, d'espèce et de qualité, tout ce qui acquiert l'existence par naissance, dissolution, changement et conversion, n'est pas une essence véritable, et ne jouit pas d'une existence proprement dite, mais fait uniquement partie des qualités et de l'état de l'être qui est par lui-même unique, infini, immobile, sujet, matière, vie, âme, en un mot, la seule vérité et le seul bien.

XV. C'est une vérité généralement reconnue que toute chose composée est divisible, et a pour base une chose simple et indivisible, à laquelle on doit la rapporter. L'esprit humain tend aussi toujours à découvrir cette unité, et n'interrompt jamais ses re-

cherches que lorsqu'il l'a rencontrée dans les choses, ou qu'il y a trouvé au moins une image de sa ressemblance. Ainsi les uns, pour se former une idée de la manière dont les choses isolées proviennent d'une essence infinie, ont regardé les substances particulières comme autant de nombres émanés de l'unité. D'autres aimèrent mieux considérer le principe substantiel comme un point, et les êtres en particulier comme des figures. La première opinion est la plus pure et la meilleure. Elle appartient à l'école de Pythagore, dont Platon ne s'écarta que par vanité ; car il n'ignorait certainement pas que l'unité et les nombres correspondent au point et aux figures, que les premiers et non les seconds servent de fondement : autrement il faudrait prétendre que les substances incorporelles supposent les corporelles. On ne peut concevoir la mesure sans le nombre : par conséquent, les idées arithmétiques conviennent mieux que les géométriques pour nous guider à travers la foule des êtres, jusqu'à ce que nous atteignions le principe simple, qui seul est la substance et la racine de toutes les choses. Il est impossible de désigner cet être par un mot propre, ou d'une manière précise, soit positive, soit négative. C'est pourquoi il a été appelé par les uns point, par d'autres unité, et par certains encore infini, suivant le point de vue sous lequel on le considérait.

XVI. Comme nous nous élevons jusqu'à lui, de même il descend jusqu'à nous. Nous produisons l'unité d'idée en embrassant la multiplicité ; le premier principe engendre la multiplicité en développant son unité. Mais s'il donne naissance à un nombre incalculable de genres et d'espèces et à une infinité de choses isolées, il n'acquiert cependant lui-même ni nombre, ni mesure, ni relation, et il demeure constamment un et indivisible dans toutes les choses.

Par conséquent, lorsque nous regardons un homme isolé, nous ne voyons pas une substance particulière, mais la substance en particulier.

Celui qui a suivi jusqu'ici les considérations de Bruno ne doit plus être choqué de l'assertion d'Héraclite, qui soutenait la coïncidence dans la nature de choses qui impliquent contradiction, mais qui doivent en même temps se confondre en unité et vérité. Non-seulement les mathématiques nous fournissent des exemples et des preuves de cette coïncidence, mais encore nous acquérons d'une autre manière la certitude de sa réalité. Ne faut-il pas que la chose émanée du principe diffère essentiellement de son principe? Le froid et la chaleur, pris dans leurs derniers degrés, se confondent en une seule et même qualité, et prouvent l'identité de leur principe, dont les modifications présentent un contraste quand elles sont portées à l'extrême, et se concilient ensemble lorsqu'elles ne font que naître. Qui ne voit pas que naître et mourir proviennent de la même source, l'amour de l'un, et la haine de l'autre? Par conséquent, haine et amour, amitié et inimitié ne sont qu'un dans la substance, et sont le fondement des choses. Comme le principe des idées d'objets différens, et qui impliquent contradiction, n'est qu'un principe unique de connaissance : de même le principe des choses réelles différentes et contradictoires n'est qu'un principe unique d'existence. La multiplicité des changemens d'un sujet se comporte absolument comme celle des sensations par un seul et même sens.

XVI. Quand on veut sonder les profonds mystères de la nature, il ne faut pas se lasser de chercher les extrémités opposées et contrastantes des choses, le *maximum* et le *minimum*. Le plus difficile n'est pas de trouver le point de réunion ; mais c'est

de s'en servir pour développer son opposé : voilà en quoi consiste à proprement parler le secret de l'art.

Le bien, la perfection et la félicité suprêmes reposent sur l'unité qui embrasse tout l'entier. Ce qui nous plaît dans les couleurs, ce n'est pas chacune isolément, mais la réunion de plusieurs d'entr'elles. Un ton de musique nous touche bien faiblement quand il est isolé; mais l'union de plusieurs nous plonge dans le ravissement. Qui prétendrait établir le moindre parallèle entre l'action d'un objet quelconque du sentiment ou du savoir, et celle que nous éprouvons de la part de l'être qui embrasse à-la-fois tout ce qu'on appelle réalité et possibilité ? Qui oserait comparer une idée quelconque avec la connaissance de la source de toutes les connaissances ? Plus notre esprit se pénètre de l'acte de cette intelligence suprême, qui est dans le même temps la chose conçue et l'être qui conçoit, plus aussi nous acquérons une connaissance parfaite de l'ensemble. Celui qui saisit cette intelligence unique saisit tout: celui qui ne l'embrasse pas n'embrasse rien. Que tout ce qui respire célèbre donc le Très-Haut et Tout-Puissant, qui seul est bon et vrai, l'Être-Suprême et infini, qui est cause, principe, un et tout !

Au traité *Della causa, principio ed uno* se rattache un autre écrit de Bruno : *Dell'infinito universo e mondi*, qui est aussi dédié à M.r de Châteauneuf, et qui renferme cinq dialogues. Le premier se compose d'une série de raisons en faveur de l'infinité de l'univers. Ces argumens sont tirés les uns de la nature du monde lui-même, et les autres de celle de la cause suprême et créatrice. Bruno commence par faire remarquer que le principe de la certitude du savoir ne peut pas résider dans les sens,

parce que les perceptions que ces derniers nous procurent sont inconstantes et trompeuses, et que la comparaison d'un objet physique avec un autre, ou d'un sens avec un autre sens, ne nous conduit qu'à une vérité comparative que la diversité des sujets modifie diversement. On ne peut donc recourir qu'à des conclusions tirées des idées rationnelles, pour acquérir la preuve de l'infinité de l'univers. Les argumens dont Bruno se sert pour appuyer sa proposition, se réduisent, quant à l'essentiel, aux suivans :

I. Personne ne peut concevoir que l'univers cesse jamais.

II. Il ne convient pas de soutenir avec Aristote que l'univers est borné, et qu'il existe en lui-même; car cette existence en soi-même ne peut appartenir qu'à l'univers infini.

III. On ne saurait non plus admettre que l'univers borné n'existe dans aucun lieu, puisqu'il en résulterait qu'il n'existe rien : tout ce qui est corporel et incorporel devant exister dans un lieu, d'une manière corporelle on incorporelle.

IV. Si on suppose que l'espace a des limites, il devient impossible de réfuter l'argument d'Épicure, savoir : qu'une flèche, décochée vers la limite de cet espace, continue ou non sa course; que, dans le premier cas, l'espace s'étend encore au-delà de la limite qu'on lui assigne; que, dans le second, le mouvement du projectile est arrêté en deçà de la limite de l'espace par une substance corporelle qui doit à son tour se trouver dans l'espace.

V. La définition qu'Aristote donne de l'espace, en disant que c'est la limite des corps qui se circonscrivent réciproquement, ne convient pas au premier espace, au plus grand et au plus général. Le philosophe de Stagyre ne considère l'espace que ma-

thématiquement et non physiquement : or il doit de toute nécessité y avoir un espace entre le contenant et le contenu, qui se meut dans l'intérieur du contenant. Mais si, pour soutenir que le monde a des limites, on prétend que l'espace est le simple vide, alors on place l'univers dans le néant.

VI. Si le monde n'existait pas dans l'espace où il se trouve présentement, cet espace serait vide; le vide est donc là où le monde actuel n'existe pas. Mais l'espace vide au-delà du monde est le même que celui qui renferme l'univers : le premier a la même aptitude que l'autre ; cette aptitude a donc aussi la réalité, puisqu'il n'y a jamais de possibilité sans réalité effective. Or, comme réalité et possibilité ne diffèrent pas dans l'infini, le vide possible au-delà du monde existe réellement aussi.

VII. Ajoutons que l'existence d'un monde infini ne contredit aucun de nos sens, et que nous ne pouvons pas la révoquer en doute parce qu'elle ne tombe pas sous les sens; car la raison la confirme. En y réfléchissant bien, nous trouvons que le témoignage même de nos sens nous oblige d'admettre que le monde est infini; car nous voyons qu'une chose renferme toujours l'autre, et que les sens, soit internes, soit externes, ne nous informent d'aucun objet qui ne soit contenu dans un autre objet différent ou semblable.

Ante oculos enim rem res finire videtur.
Aer dissepit colles atque aera montes,
Terra mare, et contrà mare terras terminat omnes;
Omne quidem verò nihil est quod finiat extrà;
Usque adeò passim patet ingens copia rebus,
Finibus exemptis in cunctas undique partes.

S'il n'existe rien qui ne soit limité par quelque chose,

on ne peut faire autrement que d'admettre l'infinité des choses.

VIII. S'il existe réellement un espace au-delà de la limite assignée au monde, ce vide n'a pas moins la capacité de renfermer des choses que celui dans lequel l'univers se trouve.

IX. S'il est bon que notre monde, qu'on dit être limité, existe, il n'est pas moins bon que chacun des autres mondes possibles en nombre infini existe également.

X. La perfection de l'univers qui existe réellement est infinie; mais la perfection du monde réel ne peut pas plus se communiquer à un autre monde possible, que l'existence d'un être à d'autres êtres possibles : il faut donc que l'univers réel soit lui-même infini.

XI. L'espace du monde réel, qui nous paraît si grand, n'est, par rapport à l'infini, ni une partie, ni un tout. Il ne peut pas être sujet de l'activité infinie, pour laquelle ce que nous parvenons à comprendre avec notre faible intelligence n'est point une chose. Mais l'infini existe ici, moins quant à l'espace que quant à la nature; car la même raison pour laquelle une chose est, fait aussi qu'une autre quelconque peut être, puisque ce n'est point la possibilité de l'une qui produit la possibilité de l'autre, pas plus que la possibilité d'un homme ne résulte de l'existence réelle d'un autre homme.

XII. Si la force créatrice infinie produit ce qui est corporel dans l'espace, il faut nécessairement que ce qui est corporel soit infini, parce qu'autrement la nature, qui peut réaliser toutes les choses possibles, perdrait le pouvoir d'avoir donné la réalité à toutes les possibilités.

XIII. L'univers, dans l'acception ordinaire du mot, embrasse la perfection de toutes ses parties, absolument comme un homme possède celle de tous

ses membres, et comme chaque corps renferme tout ce qui est en lui. Il faut donc que l'univers renferme tout ce qui peut être en lui. Il faut donc qu'il soit infini.

XIV. La cause agissante infinie serait imparfaite si elle ne produisait pas un effet infini. Il ne doit donc manquer dans l'effet infini rien de ce qui doit s'y trouver contenu. Il faut que l'activité intérieure de la cause soit aussi infinie que l'extérieure.

XV. Si le monde borné est sphérique, ou d'une autre figure quelconque, il faut aussi que l'espace qui le renferme ait une figure, par cela même qu'il le renferme : d'où il suit que l'univers n'a pas de bornes, puisque l'espace figuré est une continuation du monde corporel.

XVI. L'activité infinie de Dieu ne peut pas être oisive ; mais elle n'est pas moins oisive lorsqu'elle crée un monde fini, que quand elle n'en crée pas du tout.

XVII. Celui qui soutient que le monde est fini détruit la bonté et la grandeur de la Divinité, au lieu que l'opinion contraire n'est nullement en contradiction avec la véritable théologie. Si on prétendait que Dieu n'a pas voulu créer un monde infini, quoiqu'il le pût, alors on déprécierait la toute-puissance divine, qui produisit un monde fini, et qui, malgré son activité infinie, s'occupa cependant à créer un objet fini.

XVIII. Dieu ne pouvait pas du tout créer le monde, ou il fallait qu'il en fît un infini : s'il n'avait pas le pouvoir de créer un univers infini, il n'a également pas celui de le conserver à l'infini : et s'il est fini sous un point de vue quelconque (comme, par exemple, s'il est le Créateur d'un monde fini), il l'est également sous tous les rapports. En effet, tout est cause

en lui, toutes les choses et tous les modes ne sont non plus qu'un en lui.

XIX. Le mouvement du monde infini ne dépend pas d'une cause motrice extérieure, mais de l'âme qui habite le monde, et qui est un principe infini de mouvement.

Bruno continue, dans le second dialogue, d'alléguer de nouveaux argumens pour prouver que le monde est infini. Il ajoute encore les suivans : Les qualités de la Divinité sont infinies, l'une aussi bien que l'autre, et toutes également. Notre imagination ne peut pas s'étendre au-delà de l'activité divine : or, le contraire aurait lieu si l'univers était fini; car alors il nous serait possible d'en concevoir d'autres au-delà de lui. Il n'y a pas de différence entre l'intelligence et l'activité de Dieu : la première renferme l'infini aussi bien que le fini. Comme les qualités corporelles sensibles pour nous ont un pouvoir actif infini, le principe primitif de l'univers doit aussi avoir un pouvoir actif et passif infini. Aucune chose corporelle ne saurait être limitée par une autre incorporelle : elle ne peut l'être que par le plein ou le vide; dans l'un et l'autre cas, l'espace existe hors du monde; cet espace n'est finalement autre chose que la matière ou le pouvoir passif lui-même, d'où le pouvoir actif tire la réalité. Ensuite Bruno réfute les argumens des défenseurs de l'opinion contraire, entr'autres ceux d'Aristote, et il s'attache particulièrement à combattre les preuves tirées de l'incompatibilité absolue du mouvement avec l'infini, de ce que la terre est le centre de l'univers, etc.

Au troisième dialogue, il combat l'opinion d'Aristote sur la figure, les sphères et la pluralité des cieux. Il fait voir qu'il n'y a qu'un seul ciel, c'est-à-dire, qu'un seul espace général, lequel embrasse

tout le nombre infini des mondes. Cependant il ne nie pas la pluralité infinie des cieux : il y attache seulement un autre sens que les aristotéliciens. En effet, comme notre terre a son ciel, c'est-à-dire, un espace particulier dans lequel elle se meut, de même chaque autre monde a le sien. Le mouvement général du firmament et les mouvemens, appelés excentriques, des corps célestes, sont tous imaginaires. Ils dérivent à la vérité d'un mouvement unique, de celui que la terre opère sur son centre dans l'écliptique et de quatre autres mouvemens différens qu'elle exécute autour de son axe. De là il suit que tout raisonnement quelconque sur la mobilité et le mouvement de l'univers est dépourvu de base, et ne repose que sur le défaut de connaissance des mouvemens de notre globe terrestre. Cependant chaque étoile a son mouvement propre, qui prend sa source en elle, puisqu'elle est corps mobile dans l'espace. Nous pouvons reconnaître les différences locales du mouvement des astres qui sont les plus rapprochés de la terre. Les soleils, où le feu prédomine, ne se meuvent pas de même que les terres, où l'eau est au contraire le principe dominant. D'où on explique clairement la production de la lumière que répandent les étoiles, dont les unes éclairent par elles-mêmes, et certaines par d'autres. Bruno cherche ensuite à faire voir comment il est possible que les corps les plus distans du soleil prennent autant part à la chaleur de cet astre que les plus voisins de lui, et il réfute l'opinion des épicuriens, qui voulaient qu'un seul soleil fût suffisant pour l'univers infini. Ensuite il s'étend au sujet de la nature de la lumière et de la chaleur, de la manière dont les corps célestes se les communiquent mutuellement, et enfin des élémens qui entrent dans la composition des corps terrestres. Tous les autres corps célestes peuvent, aussi bien que notre terre,

renfermer des animaux et des habitans, dans la supposition où ils n'auraient pas une force productive moins énergique que la sienne, et une autre nature qu'elle.

Le quatrième dialogue concerne le rapport mutuel des corps, sous le point de vue de leur mouvement réciproque. Il est presqu'entièrement dirigé contre la théorie qu'Aristote a exposée du mouvement du monde, en sorte qu'on ne pourrait parvenir à en donner l'extrait. Le résultat final en est : Que le mouvement de l'univers est éternel comme le monde lui-même, qu'il tend à faire entrer la chose unique dans un nombre infini de combinaisons, mais que cependant la matière ou la substance demeure constamment la même.

Au commencement du cinquième dialogue, Bruno combat les raisons des aristotéliciens contre la pluralité des mondes et l'infinité de l'univers. Ces philosophes alléguaient, d'après le chef de leur secte, que, hors du monde, il n'y a ni espace, ni temps, ni vide, ni corps simple ou composé; qu'il n'existe qu'un seul principe du mouvement, et par conséquent aussi qu'un seul monde; qu'on ne peut pas imaginer plus de trois lieux pour tous les corps mobiles, le haut, le milieu et le bas; que ces lieux ne sauraient renfermer qu'un monde unique considéré comme sphère; qu'un centre ne permet pas de supposer plus d'une périphérie; enfin, que plusieurs mondes devraient se toucher, et n'en formeraient par conséquent toujours qu'un seul. Les raisonnemens de Bruno cités précédemment suffisent pour indiquer comment il s'y prit pour combattre ces raisons des péripatéticiens. Je dois toutefois faire observer qu'en admettant une pluralité infinie des mondes, il distinguait le monde de l'univers, et n'employait la première de ces deux expressions que

pour désigner chaque corps céleste en particulier, ou chaque système de ces corps dans l'espace céleste qui le renferme. Au contraire, Aristote n'établissait pas une distinction semblable; car il considérait la terre comme le centre de l'univers, faisait tourner le firmament autour d'elle, et admettait nonseulement un simple univers limité, mais encore un monde unique, qu'il identifiait avec l'univers. Les aristotéliciens alléguaient que toutes les choses naturelles sont limitées, et qu'elles ont simplement un pouvoir passif, qui ne correspond point à la puissance et à l'activité de Dieu. Bruno répondait : Il est absurde d'admettre que le principe premier et suprême de tout ce qui existe ressemble à un homme qui sait jouer de la guittare, mais qui n'en joue pas, faute de posséder cet instrument; qu'il pourrait créer une chose, et qu'il ne la crée pas; qu'il serait en sa puissance de faire une chose, et qu'il ne la fait pas. Bruno avait encore moins de peine à réfuter les argumens suivans des aristotéliciens : 1°. S'il y avait plusieurs mondes, le mouvement de l'un entraverait celui des autres; 2°. Notre monde est parfait et complet : il n'y a donc pas de nécessité, ni même de possibilité, que d'autres lui soient unis.

Vers la fin du dialogue, Bruno signale les avantages de la théorie opposée, celle d'un monde infini, dans lequel la matière, obéissant à une activité intérieure, prend éternellement un nombre infini de formes, sans que sa substance éprouve le moindre changement. En admettant ce système, dit-il, nous n'avons pas à redouter qu'aucune chose vienne réellement à périr ou à s'anéantir, ou qu'elle se perde dans le vide, c'est-à-dire qu'elle se réduise à rien. La considération de la variabilité éternelle dispose notre esprit de manière qu'aucun hasard malheureux ne nous cause trop de crainte ou de douleur, et

qu'aucun événement heureux n'excite en nous trop de plaisir et d'espérance. Elle nous met donc sur la voie de la véritable moralité : elle nous inspire la vraie grandeur d'âme ; elle nous fait dédaigner tous les sentimens bas et vils ; enfin, elle nous élève au-dessus des Dieux que la populace aveugle révère ; car alors nous connaissons réellement l'histoire de la nature qui est écrite en nous-mêmes, et nous observons avec scrupule les lois divines qui sont profondément gravées dans notre cœur. Nous voyons qu'il n'y a pas de différence entre s'élever de la terre au ciel, et descendre du ciel sur la terre, et que peu importe l'endroit de l'univers où on se trouve. Nous ne sommes pas plus à la surface de la terre pour les habitans des autres corps célestes, qu'eux-mêmes n'existent pour nous à la surface de leurs mondes : ils ne sont pas plus centre pour nous, que nous ne le sommes pour eux ; nous ne foulons pas aux pieds notre étoile (la terre), et nous ne sommes pas entourés par le ciel, autrement qu'ils ne foulent aux pieds leurs astres, et qu'ils ne sont entourés par leurs cieux. Cette théorie nous débarrasse du soin insensé de chercher bien loin ce que nous avons autour et près de nous : elle nous délivre de la crainte de voir les autres corps célestes fondre sur le nôtre, ou le nôtre tomber sur ceux qui se trouvent au-dessous de lui ; car l'air infini retient les uns aussi bien que les autres : chaque astre parcourt sa carrière librement et en être vivant ; il remplit sans contrainte son espace.

Une philosophie semblable, continue Bruno, éclaire les sens, satisfait l'esprit, élève la raison et conduit au vrai bonheur que l'homme peut se procurer dans l'état de relation où il se trouve avec la nature. Elle enseigne à jouir du présent, et à craindre

plutôt qu'à désirer l'avenir; car la Providence, le destin ou le hasard, qui règlent les vicissitudes de notre existence particulière, ne nous permettent pas de soulever le voile des événemens futurs. Au premier coup-d'œil, les circonstances de notre vie peuvent nous mettre dans l'embarras; mais, si nous réfléchissons profondément sur l'essence et la substance de ce en quoi nous sommes invariables, nous trouvons qu'il n'y a pas de mort, ni pour nous, ni pour aucune substance quelconque; parce que rien de substantiel n'est anéanti, et que tout ne fait que se mouvoir dans l'espace infini, et y changer de forme. Comme tout est soumis au meilleur Créateur, nous ne devons non plus rien croire, penser ou espérer, sinon que, tout provenant de Dieu, tout est bien, pour le bien et pour le mieux. L'opinion contraire ne peut être conçue que par celui qui ne conçoit rien hors de son existence individuelle présente, et qui ne peut ou ne veut pas s'élever jusqu'à l'idée de l'ensemble : de même que la beauté d'un édifice n'est pas appréciable pour celui qui se borne à en considérer les plus petits détails, mais pour celui qui embrasse tout le bâtiment d'un seul coup-d'œil, qui est capable d'en comparer toutes les parties les unes avec les autres, et qui peut sentir l'harmonie qui règne entr'elles. Nous ne devons donc pas craindre que la multiplicité des choses qui couvrent la surface de la terre vienne jamais à être détruite, soit par la puissance d'un esprit ambiant, soit par la colère d'un Jupiter tonnant au-delà de la voûte du ciel. La nature des choses ne peut pas périr, quant à la substance, autrement que l'air renfermé dans une bulle de savon disparaît en apparence, lorsque cette bulle crève. Il n'y a pas de monde connu où les choses se succèdent sans une autre précédente de laquelle elles

sortent comme de la main d'un ouvrier, et sans une autre suivante dans laquelle elles se réduisent sans retour. Il n'y a pas de bornes que la foule infinie des choses ne surpasse. Voilà pourquoi la terre et la mer sont incessamment fertiles ; voilà pourquoi il y a des alimens éternels pour le feu destructeur ; voilà pourquoi de nouvelles eaux se rendent sans cesse à la mer pour réparer les pertes causées par l'évaporation : car l'infini produit toujours de nouvelles substances. C'est ainsi que se manifestent la majesté de Dieu et la grandeur de son empire : sa domination s'étend non pas sur une terre ou sur un monde, mais sur des millions ou plutôt sur une infinité de mondes. Ce n'est pas en vain que l'intelligence humaine a reçu le pouvoir d'unir l'espace à l'espace, la mesure à la mesure, l'unité à l'unité, le nombre au nombre ; car ce pouvoir l'arrache aux liens de ce qui est fini, et l'élève à la liberté qu'on goûte dans le plus sublime des empires. Elle ne voit plus cette pauvreté et cette étroitesse prétendues de l'univers, que l'œil terrestre, trompé par l'horizon de la terre, lui dépeint, ou que l'imagination lui représente, et elle parcourt sans contrainte les richesses sans nombre de l'univers infini.

Comme l'idée du principe primordial, qui devait être simple et cependant renfermer tout, était réellement très-difficile à concevoir et à concilier avec la multiplicité infinie des choses, Bruno la présenta sous plusieurs formes différentes, afin de la rendre plus saisissable, et il indiqua dans le même temps la manière d'appliquer les règles de l'art de Lulle. C'est à cette intention que nous paraissons devoir les trois ouvrages : *De triplici minimô et mensurâ ; De monade, numerô et figurâ ;* et *De innumerabilibus, immensô et infigurabili*, qui furent ses dernières productions.

Dans le premier [1], il représente le principe primitif sous l'idée du *minimum* qui est en même temps le *maximum*, et de l'unité qui est en même temps tout. On est surpris de l'habileté et des ressources immenses d'imagination qu'il déploie en développant cette idée. Le *minimum* est la substance de toutes les choses, et par cela même la grandeur infinie. En lui repose l'unité, l'atome, l'esprit du

[1] L'épître dédicatoire à Henri-Jules, duc de Brunswick-Lunébourg, est écrite au nom de l'éditeur, Jean Wéchel. Il y est dit : *Inter cetera industriæ suæ monumenta, quorum alia jam affecta erant, alia tantùm animô concepta, hos de triplici minimô et mensurâ libros illustri celsitudini tuâ maximè dignos fore judicavit* (*Brunus*). *Opus aggressus, ut quàm accuratissimè absolveret, non schemata solùm ipse suâ manu sculpsit, sed etiam operarum in eôdem se correctorem præbuit. Tandem cum ultimum duntaxat superesset operis folium, casu repentinô à nobis avulsus, extremam ei, ut ceteris, manum imponere non potuit. Per litteras igitur rogavit, ut quod sibi per fortunam non liceret, nos pro se suô nomine præstaremus.* — Le texte est en vers hexamètres, et chaque chapitre est accompagné de scholies en prose, la plupart fort intéressantes. Bruno se permet fréquemment des fautes contre la mesure et la grammaire. Il traite aussi les grammairiens avec peu de ménagement et beaucoup d'orgueil.

. . . . Tu, Dux inclite, lucem
Ingenii sublimis eam, quam Te Deus altè
Donavit, succende Tibi, tuaque ingrediare
Templa oculis credendo tuis; quia quantulacunque
Comprendi valeant è multis, quæ Tibi pando,
Prælato potuerunt Genio dignissima credi.
Nec sciolus quisquam è cataclysmo Grammaticorum,
Per quos subversum est sophiæ genus omne, putetur
Dignus qui accedat, titulô quôcunque superbus,
Ut Te vel doceat, vel de istis judicet expers
Luminis, ac stultus quædam minus esse latinè
Insultet dicta, ut et rebus derogett altè
Descriptis. . . . .
. . . . .
Grammatici verbis; at nobis verba ministrent;
Ii observent usum, quem nos indicimus ollis!

monde, unité qui existe toute entière dans sa propre existence et non dans aucune autre; en un mot, le *minimum* comprend l'essence et la matière de tout. C'est lui seul qui donne la réalité à toutes les choses; car où il n'est pas, il n'y a rien, ni unité, ni nombre, ni genre, ni espèce. Il est donc la base de tout, et supérieur à toutes les espèces, parce qu'il se trouve dans toutes. C'est la Divinité, la mère-nature, le principe de l'art [1]. En développant ainsi le caractère général du *minimum*, Bruno s'engage de plus en plus dans les détails, et passe à des considérations mathématiques qui ne peuvent pas trouver place ici. Le *minimum* est le premier. C'est la chose la plus essentielle du *maximum*. Quand on le détruit, ce dernier cesse d'exister. Il forme le sujet de la nature et de l'art. Il détermine et limite toutes les grandeurs et tous les nombres. Il est la base de la composition, de l'augmentation et de la diminution, par conséquent, de toute configuration quelconque. Il est opposé à tout, comme tout provient de lui. C'est le principe de la vie, de la génération. C'est la chose la plus basse en bas, et la plus élevée en haut. Il est tout : ce qui fait qu'il existe en tout temps et en tout lieu. C'est par lui qu'on peut connaître le *maximum*.

[1] . . . . . *Minimum substantia rerum est;*
Atque id idem tandem opperies super omnia Magnum.
Hinc monas, hinc atomus, totus hinc undique fusus
Spiritus, in nullâ consistens mole, suisque
Omnia constituens signis, essentia tota.
Si res inspicias, hoc tandem est materiesque.
Quandoquidem Minimum sic integrat omnia, ut ipsum
Ni substernatur, reliquorum non siet hilum.
Esto nulla monas, numerorum non erit ullus;
Namque ea constituit species, statuens genus omne.
Quocircà in cunctis primum est fundamen, ut undè
Et Deus, et Natura parens, Arsque explicat altè;
Quod super omne genus perstat, quod et in genere omni est.

L'intelligence arrive plus promptement au *minimum* qu'au *maximum*. Il n'a pas de parties ; car rien n'est plus petit que lui. Cependant c'est une grandeur et la source de toutes les grandeurs. Il n'est déterminable dans son essence par aucune idée. Il est éternel, indissoluble, impénétrable, libre de tout mélange, et incapable de se mêler à rien. Il ne touche que ce qui lui ressemble parfaitement ; de là proviennent le monde physique composé et sa solidité. Il n'affecte jamais qu'une seule figure, laquelle est la même que celle du *maximum*. Il est originairement indifférent de le mesurer ; aussi constitue-t-il la mesure de tout. De cette idée du principe primitif, considéré comme un *minimum* qui est simultanément un *maximum*, Bruno conclut les mêmes principes que ceux dont il avait donné l'exposition dans ses écrits sur la logique, la topique et la mnémonique, et qui composent son système. L'unité renferme la pluralité, comme elle contient les nombres, et comme le point est la source de l'étendue infinie. J'ajouterai encore que Bruno prouve aussi l'immortalité de l'âme d'après l'idée du *minimum*. La substance formant la base du corps, ce dernier ne cesse pas lui-même d'exister, et on ne peut pas dire qu'il meurt : à plus forte raison est-il impossible de soutenir le dogme de la mortalité de l'âme.

En tête du second ouvrage : *De monade, numero et figurâ*, Bruno a placé une épître dédicatoire à Henri-Jules, duc de Brunswick-Lunebourg, dans laquelle il indique la liaison existante entre ce livre, le précédent et le suivant, et qu'on peut en conséquence considérer, ainsi qu'il le dit lui-même, comme l'introduction ou la clef des trois traités. Cependant il s'y exprime d'une manière si brève, si générale et si métaphorique, que l'introduction serait inintelligible si on n'avait pas lu les ouvrages

eux-mêmes, de manière à se convaincre qu'ils ne forment qu'un seul et même ensemble [1]. Cette seconde production est sans comparaison plus obscure et plus énigmatique que tous les autres écrits de Bruno. On ne peut qu'en décrire la forme extérieure, sans qu'il soit possible d'en caractériser le sens et l'objet. Un historien moderne de la philosophie, Fulleborn, l'appelle avec raison un essai tenté dans la vue de réduire en tables de nombres et de figures la nature entière et ses forces ainsi que ses effets, le monde animal, le monde intellectuel et le monde moral. Je me contenterai de citer les passages suivans pour en donner une idée.

[1] Je crois devoir rapporter un passage de l'épître dédicatoire, qui fera connaître le jugement que Bruno lui-même portait sur l'ouvrage précédemment analysé : *Adsunt ergo primo De Minimô, Magnô et Mensurâ libri, in quibus doctrina, eruditio et disciplina videt primorum principiorum intellectum; secundo : De Monade, Numerô et Figurâ liber, in quô revelatio, fides et divinatio imaginationum, opinionum et experimentorum fundamenta quædam agnoscit vel vestigia ; tertio : De Immensô, Innumerabilibus et Infigurabili Universô libri, in quibus evidentes, certiores et fortissimæ sunt demonstrationes, qualiter mundorum respublicæ diponantur ; unum sine fine regnum infinito gubernatori subsit, et naturæ comprehensibiliter et incomprehensibiliter ordo manifestetur.* Ensuite Bruno ajoute, à la manière de Lulle : *In primô volumine studiosè capimus ; in secundô incerti quærimus ; in tertiô clarissimè invenimus. In primô plus valet sensus ; in secundô verba; in tertiô res. Primum est circà nobis innata ; secundum circà audita; tertium circà inventa. Primum in methodô certè mathematicâ ; secundum (ut licet) divinâ ; tertium verè naturali. Primum habet objecta simplicia ; secundum abstracta ; tertium composita. In primô sapientia habet corpus ; in secundô umbram ; in tertiô animam.* Il continue encore ainsi pendant deux pages entières. Au reste, le texte est aussi en vers, avec des scholies à chaque chapitre.

Bruno, comme on doit bien s'y attendre, part de la monade, qui est le centre du cercle infini (l'univers), et qui, en sa qualité de tout, est aussi ce cercle lui-même. Il la peint sous tous ses rapports généraux, et établit des échelles d'idées dont elle forme toujours le principe. PREMIÈRE ÉCHELLE : Un espace, une grandeur, un moment, une existence primordiale, une bonté primordiale, une vérité primordiale, qui font que tout est chose, bon et vrai; un esprit qui détermine tout, et qui se trouve tout entier partout; une intelligence qui coordonne tout; un amour qui réunit tout; une éternité qui possède tout; un temps qui est la mesure de tout repos et de tout mouvement; une idée de toutes les formes, etc. SECONDE ÉCHELLE : Il n'y a qu'un centre unique et indivisible, d'où partent primitivement tous les genres de choses, comme autant de lignes différentes à l'infini, et où tous se rapportent également; un soleil qui éclaire, échauffe et vivifie tout dans le mégacosme, et qui, de même qu'Apollon, est assis sur un trône entouré de nymphes; une salle du ciel, où les Dieux exécutent sans interruption leurs admirables chœurs de danse; un air qui pénètre tout; une humidité qui s'épanche partout; une loi qui régit tout, etc. TROISIÈME ÉCHELLE. Dans le microcosme, il y a un centre, le cœur, d'où les esprits animaux se répandent dans tout l'animal; un arbre général de la vie; un cerveau, principe de tous les mouvemens et du sentiment, etc.

Après la monade vient la diade et sa peinture métaphorique. La monade est la seule et unique substance infinie de toutes les choses, le principe et la mesure de tous les nombres. La diade est le principe de la séparation et de l'opposition, quoique l'unité demeure toujours le sujet commun, même dans tout ce qui est opposé. Cette diade constitue donc le principe matériel : voilà pourquoi Moïse, qui connais-

sait la sagesse occulte des Babyloniens, n'a pas loué le second jour de la création. Bruno donne aussi les échelles de la diade avec leurs caractères. Ex. *Ordre pythagorique*. *Analogie de Digon avec la diade*. D'un côté, possibilité, de l'autre, réalité; ici substance, là accident; matière et forme; durée et changement; repos et mouvement; production et destruction; simplicité et composition; harmonie et discordance; réunion et séparation; écoulement et afflux; infini et fini; augmentation et diminution; beaucoup et peu; nombre et unité; égalité et inégalité; manque et superfluité; intrinsèque et extrinsèque; pesanteur et légèreté; éternité et temps; présence et absence; rapprochement et éloignement; droiture et courbure; prévoyance et sort; lumière et obscurité, chaleur et froid; joie et tristesse; vérité et fausseté; beauté et laideur, etc.

Sic geminus primi est discriminis angulus index:
Quandoquidem genus omne duo in contraria prima
Scinditur et ramos binis dat sectio membris.
Fortassè ad numerum innumerum sub multiplicando
Privatum, oppostum, contrastas atque relatum.

ÉCHELLE DE LA DIADE. *Première série*. La diade provient de l'unité, comme la ligne du point prolongé. Ainsi l'essence (*essentia*) produit un être (*esse*), lorsqu'elle coule dans autre chose (*fluens in aliud*). La bonté qui s'étend donne naissance au bien. La vérité qui se développe engendre le vrai. Aussi le premier nombre, ou le nombre des choses les plus simples, est-il un composé d'essence et d'être. C'est pourquoi il y a aussi un double rapport, ici de forme, là de matière; ici de principe, là de chose émanée du principe; ici de chose qui complète, là de chose qui peut être complétée; ici de l'un, là de l'autre.

La première division de chaque genre est dichotomique, et chaque genre de composition ne renferme d'abord que deux idées. En effet, un corrélatif est opposé à un relatif, une idée ou un jugement à une idée ou un jugement contradictoire, un contraire à un contraire, une chose possible à une chose réelle. D'après cette première division, la nature des choses est donc absolue ou respective, absolue ou relative, réelle ou possible, par elle-même ou par autre chose, originelle ou dérivée, accidentelle ou substantielle, simple ou composée, immatérielle ou matérielle, déterminée ou indéterminée, finie ou infinie, etc. Bruno prolonge bien davantage cette table des caractères opposés; mais nous n'avons pas besoin de le suivre plus loin.

Seconde série. Chaque rapport donné est aussi double. Il y a une double puissance, l'active et la passive; une double réalité, la première et la seconde; une double perfection, la générale et l'individuelle; une double intelligence, l'active et la contemplative; une double volonté, la naturelle et la raisonnable; une double relation, l'égalité et l'inégalité; une double activité, l'interne et l'externe; une double passion, la parfaite et la corruptrice; un double acte d'appréhension simple, la perception et la conception.

Troisième série. C'est pourquoi il y a en nous deux âmes, deux démons, deux génies, deux lois; deux désirs contradictoires, qui succèdent aux deux puissances appréhensives, la sensibilité et la raison, et qui sont, par conséquent, l'un sensuel, l'autre raisonnable; deux Vénus, la céleste, fille du Ciel et sans mère, et la commune, fille de Jupiter et de Dioné; deux amours, l'un actif et l'autre passif, etc.

Bruno expose et développe d'une manière également métaphorique tous les autres signes jusqu'à la

décade, et il en fait connaître les rapports généraux; seulement les métaphores deviennent de plus en plus recherchées, et les échelles de plus en plus compliquées. Ainsi les images sont : pour la triade, l'anneau d'Apollon, et la table des Grâces; pour la tétrade, l'océan, le fleuve des Néréides, le sceau de Junon et la ville cabalistique. Bruno récapitule dans les vers suivans la signification essentielle de chacun des membres de la décade :

Principium primum MONAS *et substantia prima,*
Verum, Omne, Existens, quô sunt vera omnia Unum.
Indè DIAS *rebus tribuens discrimina primum,*
Per quam diversa, et quæ sunt contraria constant.
In TRIADE *adversa et contraria currere in unum*
Compositum possunt, per quam omnia fœdera fiunt.
Per TETRADEM *solida est data consistentia, Agensque*
Et Patiens, Locus et Tempus benè distribuuntur.
PENTADIS *officiô media, organâ, sensus et artes*
Pro modulô activum passivaque proxima nectunt.
Conjugium et rerum generatiô ab HEXADE *perfit,*
Ad finem properans praxis motusque sub ipsâ est.
HEPTADIS *est requies, quâ feriet omne laborans,*
Et consummatum semet reflectit in ipsum.
Justitiæ archetypus comprehenditur OCTADE, *quâ res*
Servantur, servant, tribuunt et grata rependunt.
Consimile ac simili ENNEADIS *deducitur usu,*
Tartarea ut novies lympha interfusa coercet.
Simplicium numerum claudit DECAS *atque recludit.*

[1] Fulleborn cite les exemples suivans tirés des échelles de la triade et des suivantes jusqu'à la décade : TRIAS; *Potestas, Sapientia, Amor, Verum, Bonum, Pulchrum.* TETRAS; *Quatuor plagæ, Elementa, Animalium genera, Nomen Dei quadrilitterum.* PENTAS; *Digiti, in concursu rerum Adversio, Inclinatio, Appulsus, Adhæsio, Incorporatio.* HEXAS; *Sex dierum creatio, Amor, Coitus, Seminatio, Conceptio, Formatio, Partus.* HEPTAS; *Æternum, Temporale, Antiquum, Recens, Præteritum, Præsens, Futurum.* OCTAS; *Octo modi musici, Locales differentiæ octo;*

Pour terminer, Bruno donne encore la description d'une figure universelle, qui est d'après cela même la figure par excellence.

Le troisième ouvrage : *De immensô et innumerabilibus, seu de universô et mundis,* est sans contredit, après celui *Della causa, principio ed uno*, le plus intéressant et le plus instructif de tous les livres dont nous sommes redevables à Bruno. Ce philosophe y a refondu, et présenté sous un aspect plus scientifique, son traité *Dell' infinito universo e mondi*, dont il diffère donc, quoique Brucker les crût identifiques, parce qu'il n'avait pas lu ce dernier, et qu'il le regardait comme une traduction. Cependant on y trouve, ainsi qu'on doit bien le présumer, les mêmes idées principales et les mêmes hypothèses favorites. Je passerai sous silence tout ce qui n'est que répétition des dogmes contenus dans le livre *Dell'infinito universo e mondi*, car je l'ai déjà fait connaître précédemment, et je me bornerai à signaler les additions dont Bruno a enrichi sa théorie cosmo-physique.

La philosophie de l'univers débute ici par des considérations sur la destination de l'homme. Tout, dans le monde, tend vers le but de sa nature. Il en est donc ainsi de l'homme. Mais comme l'homme est composé de corps et d'esprit, il a deux buts : la perfection spirituelle et la perfection corporelle. C'est un être mytoyen, placé sur la limite du temps et de l'éternité,

Intùs, Extrà, Suprà, Infrà, Antè, Retrò, Dextrorsùm, Ad lævam. ENNEAS ; *Novem gemmæ, Plantæ, Musæ, Cognoscitivæ potentiæ (Visus, Auditus, Gustus, Tactus, Olfactus, Phantasia, Cogitatio, Memoria, Ratio).* DECAS ; *Decem questiones (Utrum? Quid? Quantum? Quale? Quare? Quatenus? Quando? Ubi? Quomodo? Quo?), Decem digiti, Decem præcepta, etc.*

du monde intellectuel et de l'univers physique, qui prend, par conséquent, part à la nature de ces deux mondes. Cependant son véritable et principal but est le spirituel. L'esprit jouit de la liberté, et ne dépend pas de la matière : il vit par lui-même ; c'est la plus noble de toutes les choses ; sa force et son activité sont infinies ; c'est le pouvoir de la vérité éternelle ; il est simple, tout entier et le même partout; c'est ce qu'il y a d'immédiatement divin dans l'homme. Le corps au contraire dépend de la nature, et n'est rien par lui-même; il est fini et borné; ce n'est qu'un moyen et un instrument. Le but de l'esprit est la vérité suprême pour l'intelligence, et le souverain bien pour la volonté : ce que prouvent l'insatiabilité de ses désirs, et la continuité de ses efforts tant qu'il n'a pas atteint la perfection. Les sens, l'imagination, la raison scrutatrice, les désirs et les espérances de l'homme sont dirigés vers l'infini. Cet infini s'offre à lui comme objet de tous ses efforts. Il faut donc qu'il quitte la sphère étroite de la vie journalière qui l'entoure, pour s'élever à la contemplation de l'univers. C'est alors qu'il apprend à connaître la puissance infinie de la nature créatrice, ainsi que l'harmonie des mondes incommensurables et des êtres sans nombre. C'est alors qu'il entrevoit comment cette multiplicité infinie des choses se rapporte à une seule, qui est la chose suprême.

Bruno prouve ici l'incommensurabilité du monde par la nature des perceptions des sens, par l'analogie tirée de l'expérience et par les idées *à priori*. Les sens ne nous font jamais connaître un phénomène qui soit le dernier. Chaque phénomène en suppose un autre, ou se conclut d'un autre antérieur, et l'expérience confirme dans tous les cas la conclusion. Quoique les sens ne nous fassent percevoir qu'un nombre limité de corps célestes, ce nombre peut

toutefois s'étendre à l'infini. Personne ne croit impossible que plusieurs vaisseaux puissent cingler à pleines voiles auprès d'un autre, et personne ne prétend non plus que, parce qu'un oiseau voltige sur un arbre, il ne s'en trouve point d'autres au loin dans la forêt. Le monde est donc infini et sans limites. En quelque lieu que soit une chose, elle occupe toujours le centre de l'univers. Ce centre est partout. Ce n'est ni la terre, ni une autre étoile quelconque qui le remplit : assertion que Bruno défend encore en réfutant plusieurs argumens tirés du système astronomique adopté avant Copernic, et qui représentaient la terre immobile au milieu de l'univers. L'espace ne peut pas borner le monde, puisqu'il n'en diffère point. Cet espace est une grandeur physique continuelle ; il a les trois dimensions ; il est impénétrable ; il n'admet aucune forme ; il n'est ni actif ni passif ; rien ne le limite ; il est hors des corps, et les renferme tous d'une manière incompréhensible pour nous ; il est partout un et le même ; il se ressemble toujours, qu'il soit inclus dans les corps ou situé au dehors d'eux ; c'est partout la même matière, la même force, le même effet, la même nature, la même Divinité.

Bruno réfute en même temps l'opinion d'Aristote qui assignait des bornes à l'univers, et combat les raisons qui avaient engagé le philosophe grec à adopter ce dogme. Il allègue aussi divers argumens métaphysiques en faveur de sa propre théorie. Ses raisonnemens ne diffèrent pas essentiellement de ceux dont il s'était déjà servi dans son livre *Dell' infinito universo e mondi* : cependant, comme il en joint de nouveaux, ou qu'il les expose avec plus de précision, de clarté et de développement, j'ajouterai encore les remarques suivantes :

I. L'existence de l'univers est un bien. Sa non-

existence serait donc un mal. Ce qui est bien doit s'étendre à l'infini ; car on ne peut concevoir aucun obstacle à cette extension, soit de la part de l'être agissant, soit de celle de la chose produite, soit dans l'espace, soit dans une autre chose quelconque.

II. L'infinité du monde est une suite nécessaire de sa perfection. Aristote se servait au contraire de la perfection pour conclure que l'univers n'est pas infini, et il croyait le monde parfait, parce qu'il se trouve en lui-même, et que rien autre chose ne le limite. Bruno fait tourner cette explication au profit de sa doctrine. L'infini seul est en lui-même ; car il n'est borné ni par une force, ni par un effet, ni par une idée, et, au contraire, il borne bien plutôt lui-même toutes ces choses. La perfection de l'univers ne résulte pas non plus de sa limitation, mais de ce qu'il renferme tout, et par conséquent aussi toutes les perfections possibles. Or une pareille idée n'est applicable qu'à l'infini. Si l'infini n'était pas possible, il ne pourrait non plus y avoir ni puissance infinie, ni perfection absolue. Mais il faut qu'une puissance et une perfection semblables existent. Donc l'univers doit être infini.

III. Aristote concluait aussi la limitation du monde, de ce qu'il est impossible que l'infini tombe sous les sens. Mais cette circonstance prouve seulement que l'infini ne peut pas être l'objet d'une perception, d'où il ne suit pas qu'il n'existe objectivement point ; au contraire, la nature des sens, de l'imagination et de l'intelligence en constatent évidemment l'existence réelle, puisque ces trois facultés de l'esprit tendent vers l'infini, quoique cet infini soit de nature à ce qu'ils ne parviennent jamais à l'atteindre. Les sens ne reconnaissent de bornes nulle part, et se trouvent partout au centre de l'univers. Une seule torche, dit Bruno, peut incendier une foule infinie

de choses. L'imagination ne connaît pas non plus de limites. Enfin l'intelligence cumule, jusqu'à l'infini, nombres sur nombres, grandeurs sur grandeurs, et et genres sur genres.

Quelques opinions cosmophysiques et astronomiques de Bruno méritent aussi de trouver place ici. Il se déclare pour le système de Copernic, qui commençait alors à être généralement connu, et qui excitait vivement l'attention. Aussi témoigne-t-il non-seulement son admiration pour l'esprit et l'érudition de Copernic, mais encore sa vénération pour le courage dont ce savant fit preuve [1]. Il s'en écarte toutefois à plusieurs égards, et le combat en différents points, de même qu'il établit la liaison la plus intime entre l'astronomie, la cosmophysique

[1] *Heic ego te appello, venerandâ prædite mente,*
Ingenium cujus obscuri infamia secli
Non tetigit, et vox non est suppressa strepenti
Murmure stultorum, generose Copernice, cujus
Pulsarunt nostram teneros monumenta per annos
Mentem, cum sensu ac ratione alienâ putarem,
Quæ manibus nunc attrecto teneoque reperta.
Posteaquam in dubium sensim vaga opinio vulgi
Lapsa est, et rigidô reputata examine digna,
Quantumvis Stagyrita meum noctesque diesque
Græcorum cohors, Italumque, Arabumque Sophorum,
Vincerint animum, concorsque familia tanta;
Indè ubì judicium ingeniô instigante, aperiri
Cœperunt veri fontes, pulcherrimaque illa
Emicuit rerum species; (nam me Deus altus
Vertentis secli melioris non mediocrem
Destinat, haud veluti mediâ de plebe, ministrum);
Atque ubì sanxerunt rationum millia veri
Conceptam speciem, facilis natura reperta:
Tùm demùm licuit quoque posse favore Mathesis
Ingeniô partisque tuô rationibus uti,
Ut tibi Timei sensum placuisse libenter
Accepi, Ægesiæ, Nicetæ, Pythagoræque.

et sa propre métaphysique. J'ai déjà dit que le ciel était pour lui un espace éthéré infini. Les corps célestes se rapportent à deux classes principales, les soleils et les terres. Les étoiles fixes sont des soleils. Notre soleil, vu d'une étoile fixe, en paraîtrait également une. Les planètes sont des terres. Chaque étoile fixe a ses planètes, quoique nous ne puissions pas les voir. Tous ces corps célestes se meuvent dans l'espace qui les entoure. Ils se soutiennent en vertu de leur propre pesanteur. L'existence de l'un est nécessaire pour celle des autres, parce que le choc des extrêmes est indispensable pour la production, la conservation et le mouvement des choses. Tous les corps célestes sont composés des mêmes élémens, qu'on peut aussi rapporter à deux genres, eau et feu. En effet, tout ce qui jette de la lumière éclaire, ou par soi-même, comme le feu, ou par l'intermède du feu, comme l'eau, ou par tous les deux à-la-fois. Bruno nie qu'il existe une distinction des corps célestes en supérieurs et inférieurs, ainsi que les aristotéliciens le pensaient, et s'efforce de démontrer le défaut de solidité des argumens que ces philosophes étaient dans l'usage d'employer pour soutenir leur opinion. Suivant sa manière de voir, la matière de tous les corps célestes se ressemble parfaitement. Tous ces corps jettent de la lumière. Or, où il y a de la lumière, il y a aussi du feu, et le feu ne se trouve nulle part qu'on n'y rencontre aussi de l'eau. Le feu est l'eau formée par l'action de la lumière. Si les corps célestes ne paraissent que comme des points brillans, c'est, dit Bruno, à cause de la distance énorme qui les sépare du lieu d'où nous les observons. Les taches de la lune sont des continens, et ses endroits éclairés sont des mers. Vue de la lune, notre terre paraîtrait absolument telle que nous voyons la lune. Si, au contraire, on considérait la lune de plus loin, elle

n'offrirait plus qu'un point brillant, comme serait aussi notre terre, si nous la contemplions d'une planète plus éloignée. Aperçu d'une étoile fixe, notre soleil ne semblerait pas plus grand que nous ne voyons cette étoile, et si la distance devenait plus considérable, il finirait par se soustraire entièrement à nos regards. Ainsi les étoiles qui garnissent le firmament ne sont pas de simples lumières : ce sont des mondes, pour la plupart incomparablement plus gros que notre terre. Bruno allègue à l'appui de cette assertion l'analogie de la manière dont les corps nous paraissent tantôt plus grands et tantôt plus petits à la surface de la terre, suivant que nous les voyons de plus loin ou de plus près. Tout corps se retire constamment vers son centre à mesure que nous nous éloignons de lui pour le considérer, et s'il est lumineux, ses taches obscures disparaissent en proportion de sa distance. Bruno ne regarde pas non plus le soleil comme un corps simplement lumineux. Si cet astre ne contenait pas des parties ombrées qui réfléchissent la lumière, il n'éclairerait pas autant qu'il le fait. Il est en grande partie composé de parties aqueuses : d'où résulte que sa chaleur est si ignée. Bruno pense que la lumière ignée ne peut point avoir lieu sans eau, mais que l'aqueuse n'a pas besoin du feu. Il faut que la surface du soleil renferme autant de parties différentes que notre terre : autrement aucune créature ne pourrait y vivre. Cependant il n'est pas nécessaire que ces parties aient précisément la nature qu'il faudrait qu'elles eussent pour servir de séjour à des êtres de l'espèce humaine. La disposition particulière de la nature du soleil peut être tout-à-fait différente, comme il est possible que les créatures qui y vivent aient une autre organisation, d'autres sens et un autre mode d'acquérir des connaissances.

Bruno définit l'air une substance humide d'un corps subtil, ou une substance spirituelle. L'éther en diffère essentiellement. Cet éther est la même chose que le vide ou l'espace absolu qui embrasse tous les corps à l'infini, et qu'on appellé aussi le ciel. Son essence est le feu, parce que tout ce qu'il renferme est de nature ignée. L'espace prend le nom d'éther, en tant qu'il est parcouru ; on désigne aussi l'ensemble des astres sous cette épithète, quand on a égard à leur mouvement. Les astres la méritent également parce qu'ils scintillent. On peut, en considérant le ciel dans une acception limitée, le regarder comme un espace qui entoure un astre, et alors il y a autant de cieux que de corps célestes : ou, dans un sens plus étendu, comme le ciel du ciel, ou l'espace d'un système solaire, tel que celui de notre soleil avec ses planètes ; ou enfin, dans l'acception la plus étendue de toutes, comme le ciel de tous les cieux, ou l'espace incommensurable. Ce ciel immense est la résidence de la Divinité, qui remplit le vide, et qui est le père infini et ineffable de la lumière. L'éther sert d'habitation aux Dieux du second rang, et les étoiles logent les âmes des bienheureux. La force de Dieu répand la vie dans l'espace incommensurable : elle imprime aux astres certains mouvemens, et même en plus grand nombre que ceux de notre terre. Bruno conjecture que, comme il y a un nombre infini de soleils, outre les étoiles fixes que nous voyons, de même il existe aussi une foule de planètes qui n'affectent point nos sens.

Le mouvement des astres dans l'espace éthéré dépend de l'âme qui les habite. Le corps obéit à la légère impulsion que cette âme leur communique, et l'espace n'oppose pas le moindre obstacle au mouvement. Le sentiment constitue le principe qui forme la base de la cause de ce mouvement. Porté

à un plus haut degré, il devient connaissance, à laquelle succède le désir. La conservation de soi-même est le but de l'activité. Ce qui prouve que le mouvement reconnaît en toutes choses l'âme pour cause première, c'est qu'il serait absurde d'admettre que les membres d'un animal se meuvent spontanément, et que supposer une impulsion extérieure ne rendrait pas la chose plus intelligible, puisque cette supposition reposerait elle-même encore sur une autre. L'âme est le principe de la vie, et par conséquent aussi celui du mouvement; mais, en elle, mouvoir et être mû ne font qu'une seule et même chose, quant au sujet. L'âme vit en elle-même, et se meut elle-même. Son activité toute entière ne constitue qu'un mouvement : quelque différence qui existe entre les espèces de mouvement, chacune est cependant en quelque sorte préformée. C'est toujours le même ouvrier, dit Bruno, qui coupe, lie, perce, colle et scie. Comme le corps humain est vivant, toutes les autres choses le sont également, et les pierres elles-mêmes jouissent de la vie et du sentiment. Bruno cite encore l'observation à l'appui de cette assertion; mais les preuves qu'il allègue prouvent combien peu il connaissait la nature. Les cadavres des bœufs donnent naissance aux abeilles; les corps en putréfaction produisent une foule d'insectes; les excrémens des animaux se convertissent en vers et en mouches; le sable et l'eau deviennent des grenouilles; les souris, les teignes, les serpens et les fourmis, dont les germes sont inconnus, naissent de la même manière. On peut donc en général considérer l'univers comme un animal infini dans lequel tout vit de la manière la plus diversifiée.

Les parties élémentaires de l'univers tendent toutes vers la forme ronde, qui est la plus parfaite possible, car l'anguleuse exprime un manque. Chaque goutte

d'eau qui se détache d'une masse aqueuse devient à l'instant même globuleuse. Les parties de la terre tendent également vers la forme ronde, quoiqu'elles ne parviennent point à la prendre parfaitement : assertion qui se concilie fort heureusement avec les observations les plus modernes sur la figure de la terre, et avec les résultats qu'on en a tirés. Je ne puis pas insister ici sur quelques autres hypothèses de Bruno, telles que celles sur la pesanteur de la terre, qui est le plus léger et non pas le plus lourd des élémens, sur la hauteur de l'eau et ses rapports avec la terre, sur la nature des élémens et leur combinaison les uns avec les autres, sur la nature des comètes, qu'il regarde comme des planètes décrivant des orbites autour du soleil aussi bien que les autres planètes connues, et qui ne nous paraissent être des astres d'une espèce particulière que parce que nous n'avons pas toujours le pouvoir d'en observer la marche, enfin sur la copulation des mondes, analogue à celle des animaux et de l'homme.

Bruno finit par rapporter toutes ses idées cosmophysiques et astronomiques au résultat principal de sa philosophie : tout est infini et un. Si le monde était fini, l'homme qui tend vers l'infini, d'après sa nature, serait plus parfait que la Divinité ; Dieu paraîtrait dominé par la jalousie, qui l'engagerait à restreindre sa bonté même ; il ne peut manifester sa majesté infinie que dans l'infini. L'infinité de Dieu dans l'infini est sa présence partout. Dieu existe dans tout, mais non sur tout ou en dehors de tout, comme l'essence n'est pas sur la chose ou à son extérieur. La nature n'existe pas hors de ce qui est naturel, ni la bonté hors de ce qui est bon.

Bruno défendit encore dans un autre ouvrage l'infinité de l'univers, la pluralité des mondes, habités, comme le nôtre, par des créatures vivantes et raisonnables, et les points essentiels du système de Copernic,

Ce livre intitulé : *La cena delle ceneri*, fut écrit et publié vers la même époque que le précédent[1]. Je n'ai besoin que de le citer ici. Bruno lui a donné ce titre, parce qu'il suppose que les dialogues se tiennent à table, le mercredi des Cendres.

Je dois encore faire connaître deux ouvrages célèbres sortis de la plume de ce même philososophe, et qui traitent de la morale, sous le voile de l'allégorie. Le premier porte le titre de : *Degli heroïci furori*, et se compose de deux parties, dont chacune renferme cinq dialogues. Bruno en a lui-même décrit brièvement le contenu dans l'épître dédicatoire adressée à sir Philippe Sidney. Le but de ce traité est de faire voir comment on peut concilier les désirs sensuels et les passions avec les efforts plus nobles de la raison, et comment il est possible de convertir l'enthousiasme ou la fureur des passions, notamment de l'amour physique, en un sentiment digne de la raison et en un vif enthousiasme pour l'amour céleste, que Bruno appelle *heroïco furore*. Il raisonne absolument d'après l'esprit des nouveaux platoniciens, particulièrement de Plotin et de ses partisans. Le style convient parfaitement au sujet; il est plein de vie et de feu, et même dicté par un enthousiasme des mieux sentis. Pour recommander ce pur amour spirituel, dans lequel le com-

[1] Ce livre parut, à Paris, en 1584. Brucker cite une édition de 1580, qui n'existe probablement pas, et qu'il n'avait lui-même point vue, non plus que celle de 1584. Haym ne connaît également que cette dernière. Vogt assure avoir inutilement cherché l'édition de 1580 dans les catalogues des plus riches bibliothèques. On peut toutefois alléguer en faveur de son existence, que l'ouvrage parut avant le livre *Della causa, principio ed uno*, qui vit le jour en 1584 : car Bruno, dans le premier dialogue de ce dernier, se justifie des fausses interprétations qu'on avait données du traité *La cena delle ceneri*.

bat des passions doit se résoudre afin que la nature physique de l'homme entre en harmonie avec sa nature raisonnable, Bruno peint le conflit des affections purement sensuelles sous l'image d'une guerre, et déplore la folie et le malheur de celui qui, obéissant à telle ou telle passion dominante chez lui, se trouve ainsi en état de guerre avec lui-même. Il emploie les couleurs les plus crues dans le tableau qu'il trace du mépris que doit inspirer la jouissance des plaisirs grossiers de l'amour, et où il rassemble tous les ridicules, les inconvéniens, les vices et les malheurs qui sont la suite de la passion pour les femmes. Il n'épargne rien, au contraire, pour rendre la peinture de l'amour purement spirituel plus attrayante, et il l'orne d'allégories empruntées aux relations que l'amour physique établit entre les sexes, et auxquelles il donne une interprétation toute différente et mystique. Lorsque sa verve l'entraîne, il épanche les sentimens dont il est rempli en sonnets, qui alternent avec le dialogue, et dont plusieurs renferment de grandes beautés poétiques. Vraisemblablement l'opinion qu'il avait conçue du sens et de la tendance du Cantique des Cantiques lui inspira l'idée de cet ouvrage, dans lequel il introduisit même plusieurs passages du poëme attribué à Salomon, en les amalgamant avec ses rêveries mystiques. Il eut même d'abord l'intention de donner le titre de *Cantique* à son livre; mais il fut retenu par la crainte que le parallèle entre cette production et le Cantique des Cantiques ne choquât la susceptibilité des bigots. Lui-même reconnut aussi par la suite que, malgré l'analogie générale du but et du contenu des deux ouvrages, ils différaient totalement sous le rapport de l'exécution, et cette raison acheva de le déterminer à donner un nom particulier au sien.

Son *Spaccio della bestia trionfante* fit infiniment plus de bruit que le livre précédent; mais plutôt sans doute à cause du titre, que pour la matière qui y est traitée [1]. Au moins est-il certain que, dans la suite, lorsque les écrits de Bruno furent devenus de grandes raretés littéraires, le titre de ce dernier ouvrage, qui paraissait une satire de la cour de Rome ou du Pape, et dont on ignorait le véritable contenu, contribua surtout à le faire placer au nombre des productions les plus célèbres de la littérature, avec le livre *De tribus impostoribus*, et autres semblables. Il se compose de trois dialogues. Bruno en développe amplement le plan et le but dans l'épître dédicatoire. Il voulait le faire servir de prologue à la philosophie morale, comme le musicien a coutume de préluder avant d'exécuter un morceau, et le peintre de jeter une esquisse sur la toile avant de commencer un tableau. L'intention de Bruno était donc d'y exposer les principes de la morale, c'est-à-dire, les principales vertus et les principaux vices, dans leurs rapports mutuels et leur liaison réciproque. A cet effet, il se sert

[1] Cet ouvrage est le plus rare de tous les écrits de Bruno: il en a paru une traduction française en 1750. Le traducteur dit que, dans une vente qui eut lieu à Paris, il fut vendu douze cents livres avec *la Cena delle ceneri*. Je ne conçois pas que divers savans aient pu douter qu'il a réellement Bruno pour auteur. Le titre, l'épître dédicatoire à Philippe Sidney, le contenu, le style et la tournure originale, tout se réunit pour en démontrer l'authenticité. On trouve dans la lettre à Sidney quelques traces de la raison qui engagea Bruno à quitter l'Angleterre, dont le séjour lui avait procuré tant d'agrémens. Il s'engagea dans une dispute des plus vives avec Foulques Grivel, ami intime de Sidney, qui lui retira son appui, et dont, suivant toutes les apparences, il perdit en grande partie la bienveillance, de sorte qu'il ne lui fut pas possible de séjourner encore long-temps dans la Grande-Bretagne.

de l'allégorie suivante. Il introduit Jupiter qui se repent d'avoir rempli le ciel d'une foule d'animaux nuisibles, savoir, les vices sous la forme de vingt-huit constellations, et qui projette de les chasser, de les reléguer dans certaines contrées de la terre et d'établir à leur place les vertus, qui, bannies du ciel depuis long-temps, erraient éparses au hasard.

Jupiter ne représente pas ici le principe suprême, ou la cause primordiale du monde; mais c'est un être sujet, comme l'homme, au changement et à la mort. Il a une idée de sa propre nature, de celle de l'univers et du rapport qui existe entre elles deux. Il sait qu'en lui habite un principe qui constitue l'homme véritable, qui n'est pas un résultat ou un accident de sa composition matérielle, mais qui forme en lui la Divinité particulière, cause intérieure de l'harmonie. Il n'ignore pas que ce principe peut exister sans le corps: tout aussi bien que le corps, qu'il régit, qu'il conserve par sa présence et que son éloignement réduit aux parties constituantes grossières qui le forment, peut également subsister sans lui, quant à la substance. Il sait que ce principe, en sa qualité de régisseur et de formateur, est plus noble, que le corps; mais qu'il est lui-même, soumis à une autre action de la justice suprême du monde, et que des désirs désordonnées peuvent le rendre coupable et lui attirer des châtimens: qu'alors la justice du monde le bannit dans un autre corps d'une espèce inférieure, où il éprouve des peines et des tourmens, parce que sa mauvaise conduite lui a fait perdre ses droits à occuper un poste plus relevé. Si un homme s'est abandonné pendant sa vie à la jouissance effrénée des plaisirs animaux, le destin lui assigne après sa mort une prison corporelle proportionnée à ses méfaits. Son âme reçoit les organes

dont elle a besoin dans ce nouveau corps, et elle parcourt ainsi différens états, tantôt meilleurs et tantôt pires, suivant qu'elle a bien ou mal répondu à sa destination dans la vie précédente. Bruno le prouve en alléguant que, pendant la vie de l'homme, le caractère subit de fréquens changemens en bien ou en mal, et que l'homme se rapproche ou s'éloigne par ses passions de tel ou tel animal dont il différait ou se rapprochait antécédemment. Nous voyons que tel ou tel homme a dans sa voix, son regard, ses désirs, son tempérament, quelque chose de commun avec l'aigle, le cheval, le cochon, l'âne, ou tout autre animal. Nous pouvons donc conclure, avec beaucoup de vraisemblance, qu'il existe chez eux un principe en vertu duquel ils ont habité autrefois l'un ou l'autre de ces animaux, ou s'y trouveront un jour confinés s'ils ne s'attachent pas à s'ennoblir par une étude continuelle et approfondie, s'ils ne se détachent pas de tous les désirs animaux par l'observation de la modération la plus sévère, et enfin, s'ils n'apportent pas quelque modification au sort qui les attend par la pratique exacte d'autres vertus.

Bruno se sert de cette hypothèse, sur laquelle il s'appesantit beaucoup, pour motiver les regrets que Jupiter conçoit de la manière dont il a gouverné le ciel jusqu'à ce jour. Jupiter paraît comme un Dieu qui, d'un côté, a de brillantes qualités et agit d'une manière conforme à ces nobles sentimens, mais qui, d'un autre côté, a des momens de faiblesse et de fragilité, pendant la durée desquels il s'abandonne à ses propres passions, et se plonge par conséquent dans les vices. C'est donc l'image de l'homme, aussi long-temps que son esprit se trouve uni à la matière variable et imparfaite. Jupiter meut et régit le ciel. De même chaque individu de

l'espèce humaine représente une sorte de monde ou d'univers, dans lequel la raison tient la place de Jupiter, et règle les rapports respectifs des vices et des vertus. Comme Jupiter, chaque homme naît, parcourt des périodes d'enfance et de jeunesse, arrive à l'âge de force et de virilité, et perd son énergie dans la vieillesse. Il est tantôt innocent et tantôt vicieux, tantôt tempérant et tantôt débauché, tantôt juste et tantôt injuste. Il ne persiste dans la route du bien que quand il y est contraint par la dissipation de ses forces ou par la crainte de la justice du monde, dont les menaces lui inspirent de l'effroi. Toute l'allégorie de Jupiter et de sa conduite n'a donc pour but que d'exposer un homme qui réfléchit sur l'état où sa moralité s'est trouvée jusqu'à ce jour, et qui prend la ferme résolution de la corriger et de lui faire subir une réforme totale.

Jupiter choisit, pour mettre à exécution le plan qu'il avait déjà conçu depuis quelque temps, le jour où se célèbre au ciel la victoire sur les Géans, à qui les Dieux font une guerre interminable (emblème du combat éternel de la raison contre les vices et les passions désordonnées). Bruno fait presque toujours annoncer les résolutions du maître des Dieux par Momus, qui les expose devant les Divinités, dont l'assemblée est une image des réflexions intérieures de Jupiter. On délibère sur ce qu'il convient de faire : toutes les voix appuient le projet, et chacun se dispose à déployer toutes ses forces. L'affaire est discutée dans le conseil des Dieux, non pas après le repas du soir ou pendant la nuit, sans le soleil de l'intelligence et sans la lumière de la raison, ni le matin à jeun, époque de la journée où l'esprit n'est pas encore vivifié et fortifié par la chaleur du ciel ; mais on la met en délibération après le dîner, c'est-à-dire, lorsque

les Dieux ont mangé l'ambroisie du zèle courageux et bu le nectar de l'amour céleste, par conséquent dans l'instant où l'esprit est le moins exposé à se tromper, et où l'on parvient le plus aisément à saisir la vérité dans toute la clarté de ses rayons.

Ensuite l'animal triomphant est chassé du ciel, et on lui interdit tout espoir d'y rentrer. On expulse les vices, qui avaient régné jusqu'alors et enchaîné une partie de la Divinité : la raison secoue le joug de ses erreurs, et se décore des ornemens de la vertu, tant par amour pour la beauté qui est essentielle à la bonté et à la justice naturelles, que par l'effet d'une volonté conséquente qui en est le fruit, par haine pour la laideur qui est contraire à la beauté morale, et par crainte du déplaisir qui accompagne l'absence de cette dernière. Tous les Dieux approuvent ce procédé et l'appuient de tout leur pouvoir, c'est-à-dire, que les forces de l'âme se réunissent pour opérer le grand œuvre et le maintenir, que les sens, la raison, la réflexion, la mémoire, la faculté de désirer, celle d'éprouver des passions, celle d'agir, celle de prendre des résolutions, sont converties en autant de Dieux par Bruno, qui les personnifie sous les noms de Mercurè, de Pallas, de Diane, de Cupidon, de Vénus, de Mars, de Momus, et d'autres Divinités.

Bruno passe alors à la description de l'animal triomphant qui fut chassé du ciel. LA PETITE OURSE : A sa place, dans la région la plus élevée du ciel, paraît la vérité, digne de cette prééminence par son rang qui la place au-dessus de toutes les choses, dont elle est l'essence, la nécessité, la bonté, le principe, le milieu, la fin et la perfection. Elle s'engendre dans le champ des considérations métaphysiques, morales, théologiques. Avec l'Ourse, on voit disparaître du ciel la contradiction, la faus-

seté, l'impossibilité, le hasard, l'hypocrisie, la perfidie et le parjure. L'emplacement de la Grande Ourse demeure vacant pour des raisons particulières. Le Dragon : Il est remplacé par la prudence, qui se trouve ainsi à portée de la vérité, et qu'accompagnent ses deux servantes, la dialectique et la métaphysique. Elle a à sa droite l'art du sophiste, la fausse subtilité et la malignité; à sa gauche, l'ineptie, la paresse et l'imprudence. Au contraire, l'aveugle hasard, le manque de circonspection et la négligence tombent dans l'abîme, avec toute leur suite, de droite et de gauche. Céphée : On voit partir du lieu qu'il occupait avant son bannissement les sophismes, l'ignorance par mauvaise volonté, et la confiance insensée, ainsi que tout ce qui les entoure. A leur place paraît la sagesse, compagne de la prudence, qui renferme dans sa sphère tout ce qui est divin, naturel, moral et raisonnable. Le Cocher : La loi, pour être rapprochée de la vérité, prend la place qu'occupaient auparavant le Cocher et son Chariot. On verra ensuite comment elle détermine le droit divin, le droit naturel, le droit des gens, le droit civil, la morale, la politique et l'économique; connaissances par le moyen desquelles l'esprit s'abaisse jusqu'au point le plus bas, comme il s'élève jusqu'au plus haut, et qui lui servent à peser ses rapports avec ses semblables, ainsi qu'à rentrer en lui-même. Le ciel est abandonné alors par la trahison, le crime, l'intempérance, la débauche et le faux extraordinaire avec toute leur suite. La Couronne : A l'endroit où la Couronne brille près du Glaive dans l'hémisphère boréal, paraît le jugement, effet immédiat de la loi et de la justice : il se compose de cinq parties, l'exposition, l'examen, la décision, l'application de la loi et l'exécution. La Couronne

indiqué la récompense du mérite. L'injustice avec tout ce qui s'y rapporte, est obligée de quitter le ciel. LE GLAIVE : Il représente la punition de ceux qui enfreignent la loi. Il semble ici qu'Hercule, armé de sa massue, se fasse faire place dans une dispute qui règne entre la pauvreté et la richesse, l'avarice et le bonheur, pour s'établir dans une sorte de forteresse, où l'on voit successivement le droit être attaqué, résister et se maintenir. A sa droite sont terrassées la barbarie, la rage et la cruauté : à sa gauche tombent la poltronerie, la faiblesse et la pusillanimité. Tout autour on voit l'audace, la hardiesse, la prétention, la confiance insolente; et en face on aperçoit la lâcheté, la crainte, l'irrésolution et le désespoir. LA LYRE : A la place de la lyre aux neuf cordes apparaît Mnémosine accompagnée des neuf Muses ses filles, l'Arithmétique, la Géométrie, la Musique, la Poésie, l'Astronomie, l'Histoire, etc. La mère s'occupe de l'univers entier, et chacune des filles cultive un champ particulier. A leur aspect s'envolent l'ignorance et la paresse, qui plongent les êtres raisonnables dans l'état d'animalité. LE CYGNE : Il est remplacé au ciel par le repentir, le renouvellement, la palinodie et la réforme, devant lesquels fuient l'aveuglement, l'hétérodoxie et l'impudence, qui s'enfoncent dans l'abîme de l'erreur et de l'illusion. CALLIOPÉE, avec l'arrogance, la présomption et son vaniteux cortége, se retire couverte de confusion à l'approche de la majesté, de la gloire, de la dignité, de la célébrité, qui, avec toute leur cour, font l'ornement de la simplicité et de la vérité. PERSÉE ne se glorifie de sa victoire sur les Gorgones que pour consacrer ses trophées à la surveillance, à l'amour du travail, à l'application et à l'occupation, d'après les instigations du zèle et

de l'enthousiasme. Bruno manifeste ici d'excellentes idées sur la manière de développer le goût du bien général, sur les suites heureuses de la santé et de l'activité pour les arts, les découvertes et les progrès des recherches scientifiques. Les obstacles sont, d'un côté, le déréglement, le désœuvrement et la vaine frayeur; de l'autre, l'agitation, la curiosité inutile, l'esprit de controverse, la critique maligne, et la subtilité. TRIPTOLÊME voit s'élever à sa place l'humanité et sa famille, les bons conseils, les secours, l'affabilité, l'aménité et tout ce qui a rapport à la philanthropie bien entendue. L'envie, la joie à l'aspect du mal et la méchanceté sont ses ennemies déclarées et irréconciliables. Le SERPENT est remplacé par la sagacité, la réception amicale et autres bonnes qualités qui dépendent de la prudence et qui chassent leurs contraires. Au lieu du SAGITTAIRE, on voit paraître le choix réfléchi et l'attention, qui n'atteignent jamais mieux leur but que lorsqu'ils bannissent la calomnie et les autres enfans de la haine, de la jalousie et de la vengeance, avec tous leurs détours et leurs espions. Le DAUPHIN cède sa place à l'amitié, à l'urbanité et aux bons services, qui expulsent la tourbe inquiète et ennemie des querelles et des dissentions. Le lieu ou siégeait l'AIGLE avec l'ambition, l'obscurité, l'arrogance, la tyrannie, l'oppression et l'usurpation, devient la demeure de la magnanimité, de la véritable grandeur, de la noblesse des sentimens, de la dignité et de tous les avantages qui forment leur imposant cortége. PÉGASE est remplacé par l'enthousiasme, l'inspiration, l'extase et la divination, qui chassent la chaleur momentanée, la démence, la colère, les sentimens bizarres et les idées singulières dont une mélancolie extraordinaire et le dérangement de l'esprit sont la source. ANDRO-

MÈDE, suivie de l'opiniâtreté et de la croyance insensée, sœurs de l'ignorance, s'éloigne pour faire place à la condescendance et à la douce espérance que les bons principes inspirent. Le TRIANGLE se détache du ciel, où il est forcé de céder le pas à la fidélité, à la persévérance, à l'amour sincère et à la pure vérité, à une distance respectueuse desquels se trouvent la ruse, la tromperie et l'inconstance. La place du BÉLIER est occupée par la subordination et la hiérarchie des pouvoirs et des dignités temporelles ou autres, qui se renferment dans les limites du devoir, de l'obéissance et de l'émulation vertueuse. Elles chassent le mauvais exemple, le scandale et l'esprit de parti, qui n'engendrent que discorde, apostasie et hérésie. Le TAUREAU paraît destiné à être remplacé par la patience, la tolérance, la longanimité et le sentiment d'une colère juste et modérée, qui font disparaître l'irascibilité effrénée, l'indignation, l'esprit querelleur, les plaintes inconvenantes et les cris déplacés. Les PLÉIADES cèdent leur place à l'union, à l'état civil, au rassemblement policé des peuples en république ou du clergé en églises : c'est là qu'habitent l'amour modéré et la confiance réciproque; il n'y a plus d'esprit de parti, de factions, de triumvirat, ni aucun des conseils désastreux qui en sont le résultat. Les GÉMEAUX sont remplacés par l'amour pur, l'amitié et la paix. Les bannis se retirent avec la partialité et l'opiniâtreté, dont tous les efforts sont injustes et contraires à la raison. Le CANCER entraîne avec lui le blâme, le retour indigne aux vices et la cessation du travail, qui annoncent un faible courage et un cœur sans générosité. Au contraire, on voit monter aux cieux le retour au bien, la répression du mal et l'éloignement de toute fausseté, qui prouvent de bonnes intentions et un louable

repentir pour principes, et qui sont accompagnés d'une fermeté héroïque dans la pratique de la vertu. Avec le Lion, la frayeur tyrannique, l'épouvante, la considération dangereuse et détestée, et la sotte vanité abandonnent le ciel. Ces monstres, entourés des soupçons et de la terreur, sont terrassés par la grandeur d'âme, la compassion, la grâce et le plaisir d'être plutôt aimé que craint, à la suite desquels marchent la sûreté, le calme et le repos. A la Vierge se réunissent la continence, la chasteté, la modestie, la pudeur et la loyauté, qui triomphent des vices contraires. Dans le signe de la Balance, qui a toujours été l'image de la justice, de l'équité, de la grâce et de la reconnaissance, se trouvent la répartition uniforme des témoignages de faveur, l'équité dans les récompenses et la justice dans les échanges, sans qu'il reste la plus petite place pour l'injustice. Au lieu du Scorpion, qu'accompagnaient les applaudissemens injustes, l'amour impur, la fourberie et la trahison, on voit les vertus opposées, qui sont les filles de la simplicité, de la sincérité et de la vérité. Le Sagittaire devient l'image de la raison et de la volonté formées par la contemplation et l'étude. L'ignorance et les rêveries vides de sens sont repoussées du ciel. Le séjour du Capricorne est occupé par la modération, mère d'un grand nombre de vertus; ses principales filles sont l'honnêteté et l'urbanité, qui excluent la dureté et la grossièreté dans les procédés. En même temps que les Poissons quittent leur demeure, le ciel est évacué par le silence méprisant, la basse jalousie et la misanthropie. A leur place paraissent le sage silence, la circonspection et la patience, devant lesquels fuient le bavardage, l'esprit facétieux et tout ce qui exprime une conduite inconsidérée. L'endroit où la Baleine se trouvait à sec

dans le ciel, devient la demeure de la satisfaction d'esprit, qui habite au milieu du calme et de la paix, et qui tient loin d'elle l'agitation et le trouble du moral. Le divin et admirable Orion voit la vraie force et la vérité succéder à la tromperie, à la subtilité, aux faux miracles, qui ne sont que les produits de l'ambition et du charlatanisme, et que les efforts stériles de forces, tant visibles qu'invisibles, travaillant à l'avantage du mensonge. Quant à ce qui concerne le fleuve *Eridan*, Bruno promet de saisir une autre occasion pour faire part de quelques idées remarquables qui y ont rapport. La peur sans fondement, la lâcheté, le tremblement, la méfiance, le désespoir et la crainte sans sujet vont se cacher avec le *Lièvre* timide, à l'aspect de la prudence et de la retenue attentive, qui font partie du cortége de la vraie renommée et du véritable honneur. Le grand *Chien* est en posture de poursuivre le lièvre. Il représente donc l'exacte observation, la surveillance, l'amour de l'état, la haine des tyrans, le zèle et la sagesse. Jupiter y ajoute encore l'héroïsme. Tout ce qui s'appelle férocité, et qui est plutôt le symbole du bourreau que celui du chasseur attentif, prend la fuite. Le petit *Chien*, en quittant le ciel, emmène avec lui la basse flagornerie. A sa place s'élèvent la douceur, l'aimable politesse, la prévenance et l'humanité compatissante. Le navire *Argo* s'abîme dans la mer avec l'avarice sordide, la mauvaise foi dans le commerce, l'avidité honteuse et la piraterie : tandis que la libéralité, le désir d'obliger, la sage économie, l'exactitude à remplir ses promesses, et toutes les vertus qui dépendent de la probité dans le commerce et les échanges, font leur entrée triomphante au ciel. A l'endroit où l'*Hydre* rampait lentement, la sagacité qui pèse tout, la sage circonspection et la prudence dans toute son éner-

gie, remplacent l'insouciance de la vieillesse. Avec le *Corbeau*, le ciel est délivré du babil fatigant, de la fraude honteuse, de la négligence à profiter des occasions et de la gourmandise. A la place de ces vices, paraissent la science divine de l'avenir et la connaissance des augures, autant qu'elles peuvent être employées dans de bonnes intentions par une religion sage, ou par un gouvernement régulier. La *Coupe* avait été jusqu'alors accompagnée d'une foule de désordres, résultats de la débauche et de l'ivrognerie, et qui sont remplacés par la continence et la tempérance. Le *Centaure*, en sa qualité de Demi-Dieu, a de l'analogie avec la parabole divine, les mystères, les fables morales et le service divin. Dans le même temps que lui, disparaissent les contes ridicules, les métaphores absurdes, les explications dépourvues de sens, les applications fautives, les réformes irrégulières, la pureté apparente des doctrines, les sectes funestes et tout ce qui produit la confusion et le désordre en favorisant la méchanceté et en permettant d'aveugler les ignorans. Avec l'*Autel*, s'élèvent la religion, la foi et la piété. De son angle oriental tombent la cruauté avec les fureurs qu'elle inspire, et les préjugés avec leurs sombres voiles. De son angle occidental se détache l'impiété barbare avec toutes les folies de l'athéisme. La *Couronne australe*, symbole de la récompense, de l'honneur et de la célébrité, annonce les fruits des vertus qui ont coûté de longs efforts et de vifs combats. Avec le *Poisson austral* habite le sentiment pur et doux des services méritoires qui remplit l'âme d'une joie ineffable. Abreuvée de ce sentiment, elle n'envie à Jupiter ni son ambroisie, ni son nectar. C'est le but des travaux, la récompense de tous les orages qu'on a essuyés. Là, se trouve le lit de la volupté, séjour

de repos et de ravissement, où on jouit de la sûreté la plus complète.

Cet aperçu prouve que Bruno n'avait pas d'autre intention que de décrire les vertus et les vices, et de donner plus d'intérêt à sa description en la couvrant du voile de l'allégorie. Il ne fait aucune mention ni des principes, ni des règles de la morale. On ne peut pas lui contester le mérite d'avoir tracé un tableau véritablement parlant des vices et des vertus, peints chacun avec les traits particuliers qui les caractérisent; mais il faut convenir aussi que l'idée de l'allégorie n'st pas des plus heureuses: l'exécution devait en être froide et fatigante, ce qu'elle est en effet à un haut degré. Les symboles n'ont souvent point de rapport immédiat avec les objets qu'ils doivent indiquer. Il n'est pas rare que les analogies soient amenées de trop loin, forcées et, par cette raison, peu propres à être goûtées. D'ailleurs Bruno s'est servi de symboles très-différens pour exprimer la même idée; ce que l'obligation de se conformer au plan une fois adopté rendait nécessaire; or, un semblable défaut, quoique inévitable, rend l'allégorie diffuse et contradictoire avec elle-même. Les mêmes vices et les mêmes vertus se rencontrent dans plusieurs constellations, dont la description oblige de répéter la leur, qui avait déjà été donnée précédemment. Telle est la principale cause de la prolixité fatigante de l'allégorie. Mais, en considérant l'ouvrage sous un point de vue général, il donne une haute idée des sentimens moraux de l'auteur. Bruno y exprime vivement son respect pour la véritable vertu, sa haine pour les vices et le profond mépris que l'hypocrisie lui inspire. On est donc autorisé à considérer les fautes que lui-même commit pendant le cours de sa vie, plutôt comme les résultats d'un tempérament ardent

et passionné, aux impulsions duquel sa raison ne pouvait pas toujours résister, que comme les suites de son caractère moral. Au reste, malgré le goût qu'on avait alors pour les allégories, l'ennui dont on ne put se défendre en lisant la sienne contribua beaucoup à faire oublier son ouvrage, dont les exemplaires disparurent presque tous, et devinrent tellement rares dans la suite, que, jugeant d'après le titre seul, on se persuada que cet écrit traitait d'une matière différente de celle qui en forme réellement le sujet.

Quelques années après la mort de Bruno, parurent encore deux écrits philosophiques sortis de sa plume. Le premier (*Summa terminorum metaphysicorum*) est un recueil des leçons qu'il avait dictées à ses auditeurs dans la ville de Wittemberg. Il renferme des commentaires, la plupart aristotéliques, sur des idées logiques et ontologiques. Cependant Bruno s'y écarte aussi du philosophe grec, à l'égard de quelques idées principales, qui avaient une grande importance pour son système particulier : telles sont, entre autres, celles de substance, de matière, etc. Ce livre peut servir d'introduction à toutes les œuvres du philosophe calabrois. On y trouve annexé un traité aphoristique et très-instructif sur le rapport de la chose primitive, c'est-à-dire, de Dieu, aux choses individuelles, ou, comme Bruno le nomme lui-même : *Praxis descensus seu applicatio Entis.* Les articles y sont disposés de la manière suivante : *De Deô seu Mente. Substantia. Veritas. Bonitas. Principium. Caussa. Elementum. Materia. Quantitas. Potentia. Actus. Perfectio. Cognitio. Voluntas. Relatio. Actio. Passio. Dare. Accipere. Habere. Medium. Instrumentum. Finis.* etc. Je crois que son panthéisme n'est exposé nulle part ailleurs d'une manière aussi claire que dans cet

opuscule, qui nous fait en outre connaître comment l'auteur présentait et habillait son système dans ses leçons académiques, sans choquer la théologie protestante alors dominante. Le second ouvrage posthume de Bruno (*Artificium perorandi*) se caractérise déjà suffisamment par le titre seul, et je ne m'y arrêterai point, puisque j'ai déjà décrit plusieurs livres qui roulent sur la même matière.

Ce n'est pas ici le lieu de donner une critique raisonnée et complète du système métaphysique de Bruno. J'ai déjà dit que l'auteur y fut conduit par le platonisme. Sa Divinité est l'idée suprême, dans laquelle être, force, effet, vérité, bonté, tout, en un mot, ne sont qu'une seule et même chose. L'univers infini n'est lui-même autre chose que cette idée suprême. C'est en elle que nous vivons, que nous existons, que nous sommes. Comme l'idée primitive renferme toutes les idées possibles, de même la chose primordiale embrasse toutes les choses possibles; mais l'idée et la chose primitives ne diffèrent pas l'une de l'autre. Le panthéisme de Bruno est un réalisme objectif, parce que c'est un idéalisme objectif; cest aussi un idéalisme objectif, parce que c'est un réalisme objectif. C'est le moi objectif infini, dans lequel être et penser ne sont qu'un, qui seul a la véritable réalité, et qui n'exprime la pluralité des idées ou des formes que comme son image, sa trace, son ombre dans l'espace incommensurable. Le moi n'a pas d'existence véritable, si ce n'est en tant qu'il est dans l'objectif. L'existence véritable du moi subjectif n'est qu'une trace de l'existence réelle. La saine philosophie goûtera toujours mieux ces idées de Bruno, que celles de Jean-Gottlieb Fichte, qui établit son système sur un panthéisme subjectif.

En considérant, au reste, Bruno et Fichte, soit comme hommes, soit comme philosophes, on est frappé de la ressemblance qui existe entre eux, et qui fournirait une ample matière à un parallèle historique fort intéressant, s'il m'était permis de le poursuivre et de le développer ici. Je me bornerai uniquement à signaler quelques-uns des traits principaux qui leur sont communs sous le rapport de l'esprit, du caractère et de la conduite. A un talent égal pour les hautes spéculations, tous deux joignirent le même enthousiasme pour ce qu'ils crurent être la vérité, et un pareil goût bizarre pour un néologisme inutile, déplacé et contraire même au but qu'ils se proposaient d'atteindre. L'un professa en effet un attachement aveugle à l'art de Lulle ; l'autre affecta une prédilection exclusive pour la méthode des antithèses et des synthèses. Doués d'une droiture et d'une affabilité égales de caractère quand ils discutaient avec le calme et le sang-froid de la raison, tous deux furent incapables d'arrêter le torrent de leur imagination et de maîtriser la fougue de leurs passions : aussi furent-ils dévorés d'une soif égale de réputation, et affectèrent-ils une même ostentation, une même obscurité dans leurs expressions et une même présomption. Tous deux voulurent passer pour les seuls guides infaillibles dans l'empire des recherches, traitèrent avec distinction ceux qui se déclarèrent aveuglément leurs prosélytes, mais se déchaînèrent aussi avec emportement et mépris contre ceux qui osèrent les contredire, et que souvent ils combattirent par de véritables puérilités. Tous deux ne purent également point supporter que leurs voisins, leurs collègues et leurs amis osassent ne point leur rendre hommage en tout et sans restriction. Tous deux affectèrent de proclamer hautement leurs principes moraux et

religieux, et errèrent de ville en ville, prônant partout les dogmes de leur philosophie. Chacun d'eux fit paraître également neuf livres sur sa doctrine, et en publia dans chaque ville où il fixa momentanément son séjour. Tous deux dédaignèrent les savans livrés à d'autres branches du savoir humain, et recueillirent, de la part de ces derniers, les mêmes témoignages publics de mépris. Tous deux, enfin, se berçèrent de l'espoir chimérique que leurs ouvrages exerceraient une influence prodigieuse sur leurs contemporains et la postérité; et cependant il est vraisemblable que, dans un siècle, les écrits de Fichte ne seront pas moins rares que ceux de Bruno. En un mot, le parallèle serait complet, s'il ne manquait pas à Fichte les profondes connaissances que Bruno avait dans la littérature et la philosophie anciennes, les mathématiques, la physique et l'astronomie.

Jérôme Cardan, un peu plus ancien que Bruno, est encore bien plus original quant à l'esprit et au caractère. Il naquit à Pavie, en 1501, d'une ancienne famille. A l'âge de quatre ans, son père, avocat à Milan, le fit venir dans cette ville. Sa constitution physique et son éducation contribuèrent incontestablement beaucoup à donner une tournure aussi singulière aux opinions qu'il embrassa. Déjà sa mère avait essayé plusieurs fois, dans le cours de sa grossesse, de faire périr l'enfant qu'elle portait dans son sein; mais elle n'y put réussir, et ses tentatives n'aboutirent qu'à lui procurer un accouchement laborieux. Cardan eut ensuite beaucoup à souffrir de l'humeur acariâtre et souvent cruelle de son père, dont les mauvais traitemens, joints à la vivacité de son tempérament, à l'exaltation de son imagination et à l'énergie naturelle dont il était doué, firent naître en lui cette inégalité et cette

bizarrerie de caractère et de manière de voir qui le rendent unique dans son genre, et dont sa vie, écrite par lui-même, offre un si grand nombre d'exemples. Son père lui inspira de très-bonne heure du goût pour la magie et l'astrologie, et l'opinion superstitieuse qu'on peut entretenir commerce avec les Esprits. Parvenu à un âge plus avancé, tantôt il abjura et tantôt il reprit ce préjugé, suivant que les impressions de la jeunesse, et l'imagination, ou l'observation et les réflexions d'un esprit calme dominèrent tour-à-tour chez lui. Son père pensait avoir un Génie tutélaire. Cardan partagea dans la suite cette croyance à son propre égard. et il parle même fréquemment des relations qu'il entretint avec cet Esprit, dont il nie toutefois l'existence dans certains livres. A l'âge de vingt ans, il étudia la philosophie et la médecine à Pavie, où il expliqua aussi Euclide; car son père lui avait enseigné les premiers élémens des mathématiques. Il continua ensuite les mêmes études à Padoue, où il prit le bonnet de docteur en médecine, en 1525. Il s'était consacré à l'art de guérir contre la volonté de son père qui le destinait au barreau. Il devint professeur de mathématiques à Milan en 1538, fut aggrégé en 1539 au collége des médecins de cette ville, et y enseigna publiquement la médecine depuis l'année 1543. Appelé en Danemarck sous des conditions très-avantageuses, il rejeta la place qu'on lui offrait, tant à cause de l'âpreté du climat que parce qu'il ne voulait pas changer de [illegible]ligion : ce qui tenait plutôt à sa superstition qu'[illegible] attachement bien sincère pour les dogmes de l'[illegible]e catholique. En 1551, il fit un voyage en Ecosse, mais ne tarda pas à revenir à Milan. Dix ans après, les Bolonais lui offrirent une chaire dans leur université, où il enseigna la médecine jusqu'en 1570. A cette époque, il fut ar-

rêté ; mais on le tira bientôt de prison, sans qu'il lui fût toutefois possible de sortir de sa maison. Cependant il quitta Bologne en 1571, se rendit à Rome, y devint membre du collége de médecine, reçut une pension du Pape, et mourut en 1575.

Cardan lui-même rangeait au nombre des plus grands revers qu'il essuya pendant le cours de sa vie, l'impossibilité où il fut d'avoir commerce avec les femmes avant l'époque de son mariage, dont il contracta les liens à l'âge de trente-et un ans ; le destin malheureux de son fils aîné que sa femme empoisonna, crime pour lequel elle fut étranglée dans sa prison ; l'emprisonnement auquel lui-même fut condamné ; et enfin la méchanceté et les déportemens de son fils cadet, auquel il fit couper une oreille pour le punir, mais qu'il fut toutefois obligé plus tard de chasser et de déshériter. On conçoit sans peine les malheurs domestiques qu'il éprouva, lorsqu'on prend en considération son caractère particulier, dont il trace lui-même le tableau avec une franchise étonnante, et qui se manifeste sensiblement dans plusieurs traits de sa vie qui nous ont été conservés par des écrivains contemporains, et qui nous permettent d'apprécier l'éducation qu'il dut donner à ses enfans, lesquels héritèrent sans doute aussi de son tempérament et de ses dispositions morales. Personne peut-être n'a fait un aveu public aussi sincère de ses fautes et de ses sottises que Cardan, dans son livre *De vitâ propriâ*. Cette rare sincérité non-seulement exige qu'on lui accorde réellement les vertus dont il s'attribu[illegible] possession, et qu'on ne regarde pas ce qu'il dit [illegible]t égard comme l'effet de la jactance et de la vanité, mais encore engage à ne pas se livrer aux soupçons désavantageux que l'histoire de sa vie ne manquerait point d'exciter, si un autre que lui l'eût écrite avec vérité et sans

partialité. Quel bizarre caractère que celui dont il fait la peinture comme du sien propre! « J'ai « reçu de la nature, dit-il, un esprit philosophi « que et porté aux sciences : je suis ingénieux, « avenant, élégant, voluptueux, enjoué, pieux, ami « de la vérité, passionné pour la méditation, en« treprenant, désireux d'apprendre, doué d'un es« prit inventif, rempli moi-même d'instruction, « avide de connaissances médicales, enthousiaste pour « le merveilleux, astucieux, rusé, trompeur, satiri« que, exercé dans les arts ocultes, sobre, laborieux, « appliqué, sans souci, bavard, détracteur de la « religion, vindicatif, envieux, triste, dissimulé, « perfide, magicien, mage, en butte à mille contra« riétés, à charge aux miens, lascif, amateur de la « solitude, dégoûté, austère, doué du pouvoir de « divination, jaloux, ordurier, calomniateur, of« ficieux et inconstant, à cause du contraste qui existe « dans ma nature et dans mes mœurs. » Ce portrait que Cardan fait de lui-même est pleinement confirmé par le genre de vie qu'il suivit, et dont il donne aussi la description. Il trouvait un plaisir barbare à causer de la peine et du chagrin aux autres : il se provoquait même à dessein de la peine et de la douleur, en se flagellant, se mordant les lèvres, se pinçant fortement, ou se tordant les doigts, pour se délivrer d'une agitation d'esprit qui le tourmentait, et pour exciter chez lui des pleurs, par lesquelles il se sentait toujours soulagé. Souvent il conçut le dessein de s'arracher la vie; mais jamais il ne mit ce projet à exécution. Il n'était pas moins bizarre et énigmatique dans son genre de vie tout entier, et même jusque dans sa conduite extérieure, son costume, sa démarche, etc. Il disait, à tort et à travers, tout ce qui lui venait à l'esprit, marchait quelquefois avec la lenteur et l'air d'une personne

absorbée dans la méditation, tandis que d'autres fois il courait comme un insensé. Ses vêtemens contrastaient souvent, de la manière la plus ridicule, avec les usages reçus. En outre, il avait une passion si violente pour les jeux de hasard, qu'un jour il perdit tout son mobilier et les bijoux de sa femme. Le jeu et la pauvreté, qui fut la suite naturelle de ses désordres, le conduisirent aussi à plusieurs actions condamnables.

Cardan est devenu bien moins célèbre par ce qu'il a fait pour les progrès et le perfectionnement de la philosophie en général, que par les singularités psycologiques de son caractere. Ses ouvrages forment, il est vrai, dix volumes *in-folio*, et plusieurs, dans le nombre, roulent sur des objets philosophiques; mais, lorsqu'on les compare ensemble, on trouve si peu d'unité dans le plan et les idées; tant d'imperfection dans l'exécution et un si grand nombre de contradictions, qu'il est impossible d'en extraire un système philosophique présentant quelque apparence de liaison. Il faut d'ailleurs avoir égard aux circonstances dans lesquelles Cardan composa ses livres, et qui en excusent jusqu'à un certain point les vices. Il n'eut souvent d'autre but en les écrivant que de s'arracher à la misère, sous le poids de laquelle il gémissait, de sorte qu'il lui arriva fréquemment d'y introduire des détails étrangers au sujet, afin d'en augmenter le volume et de les rendre ainsi plus lucratifs pour lui. Sa pauvreté, jointe à son extrême irréflexion, peut bien être considérée comme une cause fréquente non-seulement de son obscurité et de ses raisonnemens faux et précipités, mais encore de la plupart de ses contradictions, pour l'explication desquelles il n'est pas nécessaire d'admettre un défaut de mémoire qui n'avait pas lieu chez lui, ou bien moins encore des

accès passagers de démence. On ne peut pas révoquer toutefois en doute que la disposition d'esprit dans laquelle il a écrit plusieurs de ses livres ou divers passages qui s'y trouvent, n'ait été très-rapprochée d'un véritable état de folie. On doit encore attribuer ses nombreuses contradictions à l'instabilité de ses opinions. Comment espérer en effet qu'un homme doué d'une imagination aussi mobile, possédant un si riche trésor d'observations, et aussi ardemment livré aux travaux littéraires, ait pu conserver toujours une manière de penser identique à l'égard des mêmes objets, et n'ait pas embrassé des sentimens directement opposés, sans faire souvent attention qu'il avait déjà soutenu le contraire? D'ailleurs il hésitait et ne faisait que douter au sujet de certaines opinions qu'on prétend à tort avoir eté dogmatiquement défendues par lui, et il penchait tantôt pour et tantôt contre. C'est ici qu'on doit ranger surtout les divers jugemens qu'il porte sur l'astrologie, la chiromancie et la nécromancie; arts pour lesquels il fut passionné dans sa jeunesse, et dont la pratique le rendit extrêmement célèbre parmi ses contemporains, mais qui lui inspirèrent une grande défiance avec l'âge, lorsqu'il eut observé sur lui-même et sur les autres combien les prédictions des astrologues sont vagues, incertaines et rarement confirmées. Telle est encore son opinion sur le Génie tutélaire qui veillait sur lui, et de l'existence duquel il parle souvent en termes fort précis, qu'il révoque ailleurs en doute, et que, dans d'autres endroits encore, il érige en problême, parce qu'il rapporte la prétendue influence de ce Génie à la manifestation de son excellente nature, qui se trouve placée sur l'extrême limite de l'humanité et aux confins du monde des Esprits immortels.

S'il est impossible de trouver un système complet

et coordonné dans aucun des ouvrages philosophiques de Cardan, ou dans tous réunis, on y rencontre cependant un grand nombre de remarques isolées, pleines de finesse et de sagacité, point de vue sous lequel ses livres sont réellement dignes d'une étude approfondie. Le caractère d'originalité qu'il a imprimé à ses productions, leur donne un attrait piquant, augmenté encore par la diversité des objets dont ils traitent; car Cardan était versé dans beaucoup de parties du savoir humain, dans trop même pour qu'il lui fût possible d'en posséder aucune à fond. On peut juger de la manière dont il raisonnait sur plusieurs objets philosophiques d'après ses remarques relatives aux avantages qui proviennent du mal ou qui en sont le résultat, et qui, par conséquent, servent jusqu'à un certain point à le justifier. Ces remarques ont un intérêt particulier, à cause du caractère de Cardan et des vicissitudes qu'il essuya. Il parcourt les différens maux et les divers événemens fâcheux qui surviennent à l'homme, comme la pauvreté, les maladies, la douleur, les offenses de la part des autres, et fait voir quelle utilité peut en résulter. Le malheur est souvent la source et la cause du bonheur, comme l'histoire de tant d'individus et de nations entières le démontre. Celui qui a été en butte à l'adversité goûte plus vivement ensuite le bonheur. D'ailleurs, c'est presque toujours par leur propre faute que les hommes sont malheureux, ainsi que le prouve la prééminence accordée sur toutes les autres vertus à la prudence, qui enseigne à éviter le malheur. L'adversité elle-même aide à acquérir la sagesse; ce qu'on doit mettre aussi au nombre de ses avantages. Ajoutons encore que les malheurs apprennent à l'homme à se connaître lui-même, qu'ils donnent l'éveil aux forces de son corps et à

l'énergie de son âme, et qu'ils l'excitent à en faire usage; que, par conséquent, ils le conduisent à la célébrité, et lui inspirent la modération, la circonspection, la résignation, la fermeté, la tempérance, etc.

C'est aussi le caractère de Cardan qui rend remarquable son explication de la cause pour laquelle le beau nous plaît tant. Elle se rencontre dans le traité *De subtilitate*, l'un des plus intéressans de tous ceux qu'il a laissés. Tout plaisir quelconque se base sur un désagrément, ou sur une douleur éprouvée antérieurement. Le repos paraît agréable à la suite d'un travail pénible; on goûte du plaisir à boire et à manger quand on a été tourmenté par la faim et la soif; une saveur sucrée nous plaît après une autre amère; la lumière et l'harmonie affectent agréablement nos organes après l'obscurité et la disharmonie. Cardan prouve encore son assertion en démontrant que les idées d'agréable et de désagréable reposent uniquement sur les sensations, mais qu'une sensation est toujours la conversion d'un contraire en un autre, celle du déplaisir en plaisir, ou *vice versâ*, et que, par conséquent, le plaisir suppose le déplaisir. Parmi les choses qui nous sont agréables se range le savoir, comme, au contraire, le défaut de connaissance nous cause de la peine. Or, on ne peut connaître l'obscurité, le défaut de proportion et l'imperfection, parce qu'ils n'ont rien de déterminé; ils nous sont donc toujours désagréables. Au contraire, la régularité, la proportion, l'harmonie et la perfection font plaisir, parce qu'elles conduisent à des connaissances évidentes et d'une acquisition facile.

Nous n'avons pas de raisons suffisantes pour accuser Cardan d'athéisme et d'impiété. Si quelques-unes de ses opinions et de ses actions semblent faire

croire que tel était son sentiment, cependant il fut trop léger et trop peu constant dans sa manière de voir, pour qu'on puisse admettre qu'il ait été précisément et sérieusement athée [1]; mais ses idées religieuses se fondaient en général sur le mysticisme et les préjugés. L'emploi qu'il faisait de l'atrologie et de la magie, qu'il étudia d'une manière particulière, le firent considérer comme un magicien par le vulgaire; car le bruit courait que plusieurs de ses prophéties astrologiques s'étaient réalisées. On attribuait aussi les cures brillantes qu'il opérait à ses connaissances magiques, bruit que lui-même contribua peut-être à répandre par jactance et par vanité. Le plus bizarre de tous ses projets fut d'expliquer astrologiquement la vie et les actions du Christ, et de les représenter ainsi comme le résultat d'une détermination naturelle. Cependant il ne fut pas le premier astrologue qui conçut l'idée d'une entreprise semblable. C'est le plus fort argument historique qu'on emploie pour prouver son irréligion et son impiété. S'étant hasardé à tirer l'horoscope du Christ, cette audace le conduisit en prison. Ce n'était toutefois qu'une rêverie astrologique, parfaitement conséquente d'après les principes d'astrologie admis de son temps, mais qui influa difficilement sur sa croyance religieuse, puisqu'il doutait lui-même de l'infaillibilité de l'astrologie. Au reste, long-temps avant lui, Jean Pic de la Mirandole avait déjà reproché

[1] Samuel Parker juge très-bien Cardan à l'égard de ses opinions religieuses. Il termine sa critique par les paroles suivantes : *Cùm tam parvæ sint hujus turpissimæ suspicionis (impietatis et atheismi) scintillæ, cùmque contrà tam validæ rationes, quæ eidem adversantur, ne, quæso, immenso miseriarum cumulo hanc impietatis accumulemus infamiam, sed potiùs viri eruditi, quo nemo, nec ipse qui in fabulis Philoctetus, infeliciùs vixit, triste fatum doleamus.*

à cette prétendue science, que, si elle était réelle, alors la révélation, les prédictions et les miracles des Prophètes, du Christ et des Apôtres seraient nécessairement autant d'effets des constellations; opinion qui renverserait la religion chrétienne de fond en comble.

Cardan eut pour zélateur et imitateur Lucile Vanini, qui se donna lui-même les prénoms de Jules-César. Vanini naquit, en 1586, dans les états du royaume de Naples; et, outre les sciences préliminaires qu'on enseigne ordinairement aux jeunes gens, il apprit encore la philosophie et la médecine. Ses guides en philosophie furent Aristote, interprété à la manière des averrhoïstes, Pomponazzi, Télésio et Cardan, dont il amalgama les idées pour en créer un ensemble qui lui est propre. Il s'occupa aussi de la théologie et du droit canon à Padoue, afin de pouvoir plus facilement obtenir un bénéfice. On peut douter qu'il soit entré pendant sa jeunesse dans aucune congrégation monastique; car lui-même ne fait point mention de cette circonstance. Après avoir terminé ses études académiques, il entreprit des voyages en Allemagne, en Bohême et dans les Pays-Bas, disputant partout en apparence contre les incrédules et les athées, mais cependant de telle manière qu'il fut lui-même soupçonné d'athéisme, ce qui le mit plusieurs fois en danger de perdre la vie. Il séjourna ensuite quelque temps à Genève, d'où il se rendit à Lyon, où une prompte fuite parvint seule à le soustraire aux poursuites de l'inquisition. De France, il alla en Angleterre, où il vécut deux années, au bout desquelles il revint en Italie. Il enseigna, pendant deux ans, la philosophie naturelle à Gênes, prenant surtout pour guides les dogmes des averrhoïstes,

qu'il vantait d'une manière spéciale. Cependant il recommandait aussi à ses auditeurs de ne jamais s'en laisser imposer par l'autorité d'aucun maître ou d'aucun écrivain, et de puiser eux-mêmes à la source du savoir. Mais il était trop inconstant de caractère pour qu'il lui fût possible d'habiter longtemps le même lieu, et de vivre en paix avec ceux qu'il était obligé de fréquenter. Il quitta donc Gênes pour errer tantôt en France, tantôt en Italie; et les disputes qu'il engageait partout sur des matières philosophiques et religieuses, ainsi que ses écrits, fortifièrent encore les soupçons qu'on avait de son incrédulité et de ses sentimens hérétiques. Obligé en conséquence de quitter Paris, où il s'était enfin établi, sa malheureuse étoile le conduisit à Toulouse. Là, un certain Franconus le cita en justice. Quoiqu'il crût s'être mis à l'abri de toute recherche en déclarant qu'il était fidèlement attaché à l'Eglise catholique, Franconus réitéra son accusation, par suite de laquelle il ne tarda pas à être traîné en prison. On trouva parmi ses effets différentes choses qui le firent soupçonner de magie et de vénéfice, quoique dans sa défense il ait prouvé ne les avoir possédées que pour les meilleures intentions. Franconus dénonça des opinions blasphématoires que Vanini lui avait manifestées, et appuya sa déclaration d'un serment. Plusieurs auditeurs du philosophe italien témoignèrent aussi contre lui. Vanini fit tout ce qu'il put pour écarter ces différentes accusations; il nia la véracité des dépositions de ses ennemis, jura qu'il croyait à la Trinité, et, saisissant un fétu de paille devant ses juges, assura que ce seul objet le persuadait de l'existence de Dieu; enfin, il alla jusqu'à communier dans sa prison. Cependant il fut condamné à être brûlé vif; et, en 1619, on le précipita publiquement dans les flammes,

après lui avoir fait arracher la langue avec des tenailles par la main du bourreau.

On raconte que, peu avant son exécution, Vanini ne voyant plus aucun espoir de salut, déclara hautement et formellement son athéisme, et se permit entre autres les plaisanteries les plus mordantes sur le Christ quand on lui présenta un crucifix. En général, le procès inquisitoire dont il devint la triste victime n'est rien moins que clair. Il paraît que la rage implacable des prêtres, qu'il avait attaqués sans ménagement, les engagea à exciter le parlement de Toulouse contre lui, et arracha aux juges la sentence injuste et horrible qui le conduisit au bûcher fatal. Tout porte à croire qu'ensuite on rassembla des faits imaginaires, ou qu'on dénatura les véritables, pour justifier cette abominable conduite aux yeux des contemporains et de la postérité. Si Vanini, quelque temps avant son supplice, se répandit en invectives contre le roi, de la grâce duquel il n'avait plus rien à espérer, et surtout contre ses barbares juges, c'était la juste expression de la douleur que lui causait le traitement qu'on le condamnait à endurer. Si même il blasphéma le nom de Dieu et du Christ, on trouve encore à l'excuser en réfléchissant à l'état moral dans lequel il agit ainsi, et on ne peut en tirer la moindre conclusion relative à sa manière antérieure de penser. Mais c'est une toute autre question que celle de savoir s'il ne choqua pas grossièrement et avec une audace imprudente la croyance orthodoxe par les opinions qu'il émit dans ses disputes et ses écrits, et si sa conduite toute entière, qui, n'ayant jamais été guidée que par la vanité, la frivolité, le goût des paradoxes et la disposition satirique de son esprit, lui suggéra souvent de manifester des opinions dont il n'était point convaincu, et lui donna de cette manière la répu-

tation d'un homme à craindre et d'un écrivain dangereux, si, dis-je, tout l'ensemble de sa vie ne contribua pas beaucoup à lui attirer le sort malheureux qu'il éprouva. Les détails dans lesquels je vais entrer prouveront qu'il n'était pas exempt de blâme sous ces divers rapports [1].

Quoique Vanini n'ait pas fourni une bien longue carrière, et qu'il ait mené une vie peu sédentaire, il écrivit cependant plusieurs ouvrages. Lui-même parle de ses commentaires sur les livres d'Aristote *de physicâ auscultatione, de generatione et corruptione, de meteoris*, et d'autres traités encore ; mais j'ignore s'il mit la dernière main à toutes ces productions, ou s'il n'avait fait qu'en projeter quelques-unes, ou enfin si ces dernières, réellement achevées en manuscrits, reçurent les honneurs de la presse [2].

[1] Les biographes de Vanini sont les uns pour, et les autres contre lui, et ils polémisent ensemble à son égard. Les principales circonstances de sa vie sont claires et suffisamment prouvées : on n'est pas d'accord seulement sur son caratère philosophique et moral ; les auteurs sont aussi partagés au sujet du plus ou moins de possibilité d'excuser son effrayant supplice. Pierre-Frédéric Arpe a célébré son apologie. Bayle le juge également d'une manière très-favorable ; mais les récits de ces deux écrivains sont peu satisfaisans. On n'y trouve que des conjectures et des déclamations, au lieu de faits détruisant les accusations intentées contre Vanini. Jean-Godefroi Oléarius, Jean-Maurice Schramm et David Durand se sont déclarés les ennemis du philosophe napolitain : Durand a surtout écrit contre Arpe et Bayle. On est surpris que Bayle, qui passa près de deux années à Toulouse, n'ait pas pris des informations plus exactes sur les circonstances du procès inquisitoire de Vanini. Brucker condamne avec raison toute cette procédure, et s'élève fortement contre le supplice barbare du philosophe italien, en faveur duquel il parait toutefois affecter une trop grande partialité. On peut, ce me semble, reprocher le même défaut à Fulleborn.

[2] Outre ces commentaires sur Aristote, Vanini cite encore les ouvrage suivans, qu'il avait composés, ou qu'il se

Ses deux ouvrages imprimés les plus connus, quoique assez rares, et les seuls d'après lesquels on puisse apprécier sa philosophie et son caractère, sont : l'*Anphitheatrum æternæ Providentiæ*, et le livre : *De admirandis naturæ Reginæ Deæque mor-*

proposait au moins d'écrire : 1°. *Commentarii physici*. Il y discutait certaines opinions de Cardan, comme celle que l'eau n'est pas un élément nécessaire, et celle que le goût ne constitue pas un sens. 2°. *Commentarii medici*. Ce livre traitait principalement des maladies des yeux. Vanini n'attachait pas beaucoup de prix à ces deux ouvrages, et avouait les avoir écrits avec trop de précipitation. 3°. *De verâ sapientiâ*. Le jésuite Garasse, qui avait lu ce traité, dit : « Je « n'ai lu de Lucilio Vanino que trois livres différens : son « Amphithéâtre, sa Sagesse et ses Dialogues. Dans son Am« phithéâtre, il parle en hypocrite ; en sa Sagesse, il parle en « cynique ; et en ses Dialogues, il parle en parfait athéiste. » 4°. *Physicomagicum*. Ici, Vanini prétendait, entre autres, que les bâtards ont plus d'esprit, de force et de beauté que les enfans légitimes, et il regrettait de ne pas être lui-même un fils de l'amour, puisque les inconvéniens que l'opinion du vulgaire fait rejaillir sur une extraction semblable sont compensés par de si grands avantages. C'était là une de ses opinions favorites, qu'on retrouve aussi dans ses Dialogues. 5°. *De contemnendâ gloriâ*. Vanini disait avoir en vue de réfuter les athées de son temps, qui voulaient que Jésus n'eût agi que pour rendre son nom immortel, et que l'ambition eût été la seule cause pour laquelle il se laissa crucifier. La même idée est aussi répétée dans ses Dialogues. 6°. *Apologia pro Mosaicâ et Christianâ lege adversùs physicos, astronomicos et politicos*. Vanini y soutient que Moïse fit traverser la mer Rouge aux Israélites pendant la marée basse. En général il persifle les dogmes de la religion chrétienne, et particulièrement celui de l'immortalité de l'âme, qu'il défend contre les objections de Pomponazzi et de Cardan avec des argumens si faibles, que sa réfutation ne fait qu'ajouter un nouveau degré de force à ces mêmes objections. 7°. *Libri astronomici*. Il est fort étonnant que ce livre, qui a été imprimé, se trouve entièrement perdu. Vanini, pour se concilier le clergé, écrivit une *Apologia concilii Tridentini*, en dix-huit livres. Cet ouvrage est rempli d'invectives contre Luther et les protestans.

talium arcanis, libri quatuor. Malgré qu'on en ait tiré dans la suite des raisons pour accuser et condamner Vanini, et que le dernier ait même été brûlé en place publique d'après un arrêt de la Sorbonne, tous deux parurent cependant avec privilége et approbation, et les censeurs de la Sorbonne n'y trouvèrent d'abord rien « qui re- « pugnât ou qui fût contraire à la religion catho- « lique, apostolique et romaine. » En effet Vanini a soigneusement voilé le véritable but qu'il se proposa d'atteindre en les mettant au jour. Son intention perce toutefois davantage dans le second que dans le premier, où il est infiniment plus difficile de la déterminer avec précision. Telle fut la cause de la dissidence des jugemens émis à l'égard du contenu de cette production, les uns n'y trouvant qu'un pur naturalisme et qu'un athéisme absolu, tandis que les autres prétendaient n'y rien découvrir qui sentît le moins du monde l'athée. Vanini imita l'exemple de Pomponazzi, qui, comme philosophe et comme écrivain, joua en quelque sorte le rôle de deux personnages différens, l'un ne prenant pour guide que la raison et l'expérience, l'autre partisan zélé de la croyance de l'Eglise, et qui, dans les cas où sa philosophie était diamétralement contraire aux dogmes orthodoxes, déclarait qu'en sa qualité de fils dévoué de l'Eglise, il partageait le sentiment contraire. Seulement Vanini affecta beaucoup moins d'ambiguité que Pomponazzi, de sorte qu'il était très-facile de découvrir le masque dont il se couvrait, et que sa rébellion contre la croyance religieuse devait infiniment plus choquer. On s'en aperçoit presqu'à chaque page de ses ouvrages, et il devait être encore bien moins sur ses gardes dans les leçons qu'il donnait, ou dans les disputes qu'il soutenait en public.

Le but apparent de l'*Amphitheatrum divinæ Pro-*

videntiæ[1] est de combattre les opinions des anciens philosophes. Si la nature des argumens que Vanini allègue permet de conclure qu'il n'avait pas réellement l'intention de réfuter certains dogmes des sages de l'antiquité, cependant il prend en général un ton sérieux et posé, et affecte les airs d'un vrai croyant, qui veut convertir des athées, et qui ne rapporte les raisons empruntées par ces derniers aux anciens philosophes, que pour en démontrer le néant. Personne ne pouvait donc l'accuser ouvertement d'athéisme, quoiqu'il n'opposât que des objections de faible valeur à Platon, à Zénon et à Epicure, et quoiqu'il rejetât et négligeât les argumens des modernes, pour leur en substituer d'autres infiniment moins bons, de sorte qu'on voit clairement que son projet était de montrer à ceux qui ne s'en laisseraint pas imposer

[1] Vanini y détermine l'idée de Dieu, auquel il n'accorde que des attributs contradictoires : *Quæris à me, quid Deus sit? Si scirem, Deus essem : nam Deum nemo novit, nec, quid sit, quisquam scit, nisi ipsemet Deus; possumus tamen, quasi per nubem solis lumen, quid ipse sit, per ejus opera aliquantùm cognoscere : non tamen per ea meliùs intelligimus, quàm per eà, quæ negamus nos intelligere... Quare sic eum (licet temerè fortassis) describere audet dexterâ nostra; sui ipsius et principium et finis, utriusque carens, neutrius egens, utriusque parens atque author. Semper est, sine tempore, cui præteritum non abit, nec subit futurum. Regnat ubiquè, sine locô; immobilis, absque statu; pernix sine motu. Extrà omnia omnis; intrà omnia; sed non includitur in ipsis; extrà omnia, sed nec ab ipsis excluditur. Intimus hæc regit, extimus creavit. Bonus sine qualitate; sine quantitate magnus. Totus sine partibus; immutabilis, cùm cetera mutat; cujus velle potentia; cui opus voluntas. Simplex est, in quô nihil in potentiâ, sed in actu omnia : imò ipse purus, primus, medius et ultimus actus. Denique est omnia, super omnia, extrà omnia, intrà omnia, præter omnia, antè omnia et post omnia omnis.*

par le masque, que les doctrines des *anciens*, autant au moins qu'elles se conciliaient avec son propre système, n'avaient point encore été ébranlées, et ne pouvaient pas l'être non plus. S'il lui était possible, en paraissant combattre les assertions des philosophes de l'antiquité, de démontrer l'absurdité des dogmes alors en vogue sur Dieu, le monde et la Providence, et surtout de dévoiler le ridicule des préceptes de la croyance religieuse, il était toujours en son pouvoir de dire, comme il dut le dire en effet dans sa procédure criminelle, que son livre enseignait absolument le contraire.

Vanini fut moins circonspect dans son second ouvrage : *De naturæ arcanis, mortalium Reginæ Deæque.* Le titre seul devait surprendre et indisposer les contemporains; mais le contenu y correspondait trop parfaitement pour que l'auteur pût alléguer le même prétexte que dans le livre précédent, afin d'écarter les accusations d'hérésie et d'athéisme que ses ennemis et les surveillans de la croyance de l'Eglise ne devaient pas manquer d'élever contre lui. Il avait, à la vérité, donné la forme de dialogues à son traité, sans indiquer d'une manière précise quel était l'interlocuteur qui développait son opinion. Ces dialogues paraissaient aussi n'être que des entretiens scientifiques sur différens points de physique et d'histoire naturelle; mais il était impossible de méconnaître le personnage dont Vanini avait fait choix pour son représentant : c'est celui qui se permet les plaisanteries les plus piquantes et les blasphêmes les plus forts; c'est celui qui réunit, pour ainsi dire, en lui tous les athées prétendus ou réels du temps. D'ailleurs la tendance générale des dialogues était trop évidente pour qu'un observateur un peu attentif ne la découvrît pas au premier aperçu. Ils ont en effet pour but de démontrer que

la nature est Dieu, que toutes les choses naissent mécaniquement, et que c'est à la mécanique qu'on doit encore avoir recours pour expliquer tout l'ensemble de l'univers. Les preuves que Vanini emploie sont tirées pour la plupart de la philosophie d'Aristote et des écrits de ses prédécesseurs immédiats, notamment de Pomponazzi et de Cardan. Plusieurs sont conformes à l'état d'enfance où la physique et l'histoire naturelle se trouvaient alors; cas dans lequel était aussi la majeure partie de celles dont Bruno se servit pour remplir la même intention, quoique Vanini ne puisse être mis en parallèle avec ce dernier ni pour le génie philosophique, ni pour l'érudition, ni pour le caractère [1]. C'est une

[1] Bruno joue souvent, dans ses écrits, sur les préjugés religieux et la théologie dogmatique du temps; mais ses plaisanteries sont ordinairement fondées et toujours modestes et délicates. Au contraire, Vanini pousse la licence dans ses jugemens jusqu'à l'impudence. Qui peut lire le passage suivant sans indignation, et blâmer les contemporains d'y avoir trouvé le blasphême le plus révoltant? *Ex bibliorum contextu infertur, Dæmonem Deô prævalere. Reluctante Dei volontate Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit; cùmque malô huic Dei filius occurrere vellet, et ipsô etiam Dæmone judicum animos sollicitante, Christus asserit : hæc est hora vestra et potestas tenebrarum, morte turpissimâ damnatus est. Efficacior est, asserebat ille, juxtà biblicum codicem Diaboli quàm Dei voluntas. Vult Deus, omnes homines salvos fieri; perpauci tamen servantur. Vult Dæmon, damnari omnes; innumeri damnantur. Ex amplissimô terræ gremiô soli Christiano Catholici, qui in augustissimis Italiæ, Hispaniæ, nonullarum Galliæ, Germaniæ et Poloniæ provinciarum limitibus continentur, servari possunt. Ab his si auferas Judæos, occultos Hereticos, Atheos, Blasphemos, Simoniacos, Adulteros, masculorum Concubitores, qui regnum Dei non possidebunt, vix e mille millibus unus electus aderit. Sic et veteri lege totus mundus Dæmoni inserviebat. Soli Hebræi, quorum regni amplitudo Britaniæ insula, Deum agnoscebant, sæpissime ab ejus cultu defecerunt; cumque Deum colebant, calamitatibus et miseriis*

pure plaisanterie de sa part quand il assure *qu'il* ajouterait foi à telle ou telle doctrine s'il n'avait pas été élevé dans les principes du christianisme.

Le naturalisme de Vanini n'avait pas besoin de réfutation. Côme Ruggeri, Florentin de naissance, manifesta les mêmes opinions d'une manière encore plus franche et plus évidente, mais avec infiniment plus de succès. C'était un homme de beaucoup d'esprit, rempli d'adresse et d'habileté, qui avait su s'introduire à la cour de France en qualité d'astrologue et s'y procurer un accueil favorable. Catherine de Médicis, qui ajoutait sérieusement foi aux rêveries de l'astrologie, lui donna l'abbaye de Saint-Mahé, dans la Basse-Bretagne. Il tira l'horoscope de presque tous les seigneurs de la cour, et acquit ainsi des sommes considérables. Les dames l'affectionnaient beaucoup, tant à cause de ses prophéties qu'à raison des arts magiques avec lesquels il assurait pouvoir favoriser leurs intrigues galantes. Cependant sa magie prétendue fit plus d'une fois planer de noirs soupçons sur sa tête. On l'accusa entre autres d'avoir conspiré contre la vie de Charles IX, et il fut condamné aux galères, peine à laquelle Catherine de Médicis parvint avec difficulté à le soustraire. Il déclara hautement et publiquement qu'il ne croyait, ni en Dieu, ni au Diable, et mourut dans ces sentimens [1]. Il me semble très-naturel qu'un homme qui professait une opinion

à Dœmono inflictis opprimebantur.—Tout l'ouvrage est rempli de passages semblables contre les opinions religieuses et théologiques du temps.

[1] Il répondit au prêtre qui, l'assistant au lit de mort, voulait le remettre dans la voie du salut : « Il n'y a « point d'autres Diables que les ennemis qui nous tour« mentent en ce monde, ni d'autres Dieux que les Rois et « les Princes, qui seuls peuvent avancer et faire du bien. « J'ai vécu en cette croyance, et en cette croyance je veux « mourir. »

pareille fût adonné à l'astrologie, ce que Bayle trouvait cependant fort extraordinaire.

Thomas Campanella mérite une des principales places parmi les philosophes qui doutèrent de la vérité du système d'Aristote, et qui se frayèrent même d'autres routes pour pénétrer jusqu'au sanctuaire de la vérité. Campanella, devenu aussi illustre par son génie et son éducation que par son caractère enthousiaste et ses malheurs, naquit, en 1568, dans la Calabre. Il étudia la théologie, et se fit dominicain. Le système d'Aristote, qu'il apprit à connaître le premier parce que c'était la philosophie alors dominante, ne le satisfit point, et il conçut une antipathie d'autant plus prononcée contre cette doctrine, que ce fut précisément pendant sa jeunesse que l'aristotélisme fut attaqué, quoiqu'avec un succès peu marqué, par l'esprit philosophique et la critique savante de Patrizzi et de Télésio. Cependant le système de Télésio ne lui parut pas non plus suffisant, quoiqu'il en ait défendu plusieurs points capitaux contre ceux qui les attaquaient. Il étudia d'autres théories de l'antiquité, celles des Ioniens, de la secte éléatique, des pythagoriciens et de Platon, mais sans rien rencontrer nulle part qui le convainquît. Dès lors il devint sceptique; mais cette manière de voir contrastait trop fortement avec l'organisation entière de son esprit, avec le mysticisme de sa brûlante imagination rendue plus active encore par des richesses immenses en érudition, et enfin avec le sentiment intérieur qui le rendait enclin aux préjugés et à la superstition, pour qu'il lui fût possible de se borner uniquement à des connaissances négatives et à des doutes. Il ne tarda donc pas à se créer un dogmatisme éclectique, dont le caractère fut déterminé, d'une part, par ses doutes sur la réalité des

connaissances purement abstraites, ce qui le conduisit à regarder l'observation comme la seule et unique source de la vérité réelle pour l'homme, de l'autre aussi, par son attachement superstitieux aux raisonnemens des philosophes d'Alexandrie, à la cabale et à la théosophie. Les vives disputes qu'il soutint à Naples contre la philosophie aristotélique lui suscitèrent des ennemis qui le contraignirent de quitter cette ville et de se rendre à Rome, où il séjourna quelque temps. A son retour, la cour d'Espagne le soupçonna d'entretenir des liaisons secrètes avec les Turcs, et de trahir les intérêts de sa patrie. Les moines, ses ennemis, ajoutèrent encore qu'il cherchait à introduire des innovations en religion. On le jeta dans un cachot, et il subit plusieurs fois les tortures de la question extraordinaire, sans qu'on parvînt à lui arracher le moindre aveu d'aucun crime d'état. Lui-même nous apprend qu'on lui proposait des questions dénuées de tout rapport avec les crimes dont il était accusé. Ce furent vraisemblablement quelques-uns de ses persécuteurs qui prétextèrent son commerce avec plusieurs des fanatiques dont on comptait alors un si grand nombre, pour le plonger dans le malheur et se venger ainsi de lui. Enfin, après vingt-sept années de cachot et de souffrances, le Pape Urbain VIII obtint de la cour de Naples qu'on le transférât à Rome, sous prétexte de l'y faire juger et condamner par le tribunal de l'inquisition. Le Saint-Père lui assigna d'abord une prison plus supportable, mais ne l'y laissa pas longtemps, lui rendit la liberté, et lui accorda une petite pension mensuelle, dont sa pauvreté absolue lui rendait les secours indispensables. Dès que les ministres d'Espagne apprirent son élargissement, ils le firent de nouveau poursuivre, et, lorsqu'il eut été arrêté, ordonnèrent de le ramener à Naples.

Cependant il parvint à se sauver au moyen d'un travestissement et avec le secours de l'ambassadeur de France. Il se rendit en Provence, où Peiresc non-seulement l'accueillit fort bien, mais encore lui fit obtenir de la cour une pension viagère de mille francs. Campanella mourut en 1639, quatre ans après son arrivée en France.

Voici quelle était l'opinion qu'il se forma de la philosophie considérée sous un point de vue général et comme science. Toute science se fonde, suivant lui, sur le témoignage des sens, qui nous aprennent que les choses sont et apparaissent, de sorte qu'elle a nécessairement l'histoire pour base. Cette histoire est ou divine (théologie), ou humaine (micrologie), laquelle dernière se divise encore en naturelle et morale. La métaphysique fait connaître les principes de la science de la nature et de la morale, de sorte qu'elle n'est qu'une science accessoire et préliminaire pour elles, comme la logique en est une pour la métaphysique, et comme les mathématiques en sont également une pour la philosophie naturelle. La philosophie naturelle comprend la médecine, l'astronomie, l'astrologie, la cosmographie et la géographie. La morale se partage en éthique, politique et économique, dont la rhétorique et la poétique sont les sciences accessoires et adjuvantes. La magie constitue une connaissance à part. Campanella la divise en naturelle, diabolique et angélique. En adoptant ce mode de répartition des branches de la philosophie, il prenait pour guide l'axiome que les sens nous enseignent que nous sommes, que nous connaissons et que nous voulons. Telle est la raison pour laquelle les sciences ont rapport : 1.° à l'existence et au pouvoir : ici se rangent immédiatement la mécanique et la magie, médiatement aussi les mathématiques ; 2.° à la con-

naissance, comme la théologie, la physique et leurs accessoires; 3.° enfin, à la volonté, comme toutes les sciences pratiques et ce qui en facilite l'étude.

Dans l'introduction de sa métaphysique, Campanella cherche d'abord à prouver la possibilité d'un dogmatisme philosophique, et à ébranler les doutes qu'il avait conçus non-seulement à cet égard, mais encore relativement à la certitude même du savoir humain en général. Il expose les argumens des sceptiques, et montre ensuite comment on peut, malgré eux, soutenir l'existence d'une vérité philosophique.

I. L'homme ne connaît qu'une portion infiniment petite des choses qui l'entourent. Une foule d'objets terrestres, marins et célestes lui sont absolument cachés. Il ne peut rien savoir de l'avenir, et sa connaissance du passé n'est que médiate et incertaine. A l'égard même des choses qu'il croit connaître, il n'en pénètre point la structure intime, mais n'est jamais informé que de la manière subjective dont elles l'affectent. Il ne saurait donc point se vanter d'avoir pénétré jusqu'à la substance des choses, et il n'en perçoit que la surface, les particularités, les accidens. Il n'est pas en son pouvoir de concevoir les effets sans les causes, ni celles-ci sans les effets. Mais la série des causes se perd dans l'immensité de l'infini, de sorte qu'il n'est pas donné à l'homme de parvenir jusqu'à la cause véritable et première. Pour confirmer cette assertion, Campanella cite la nature des sens, en tant qu'ils fournissent les matériaux de la connaissance. Les sens ne discernent jamais que l'extérieur des objets : ils diffèrent, quant au mode de sensation, chez les hommes et chez les animaux, et chez le même homme suivant la différence des temps et des circonstances. Tout ce qu'ils peignent à l'esprit n'est jamais qu'un état sub-

jectif, qui n'exprime rien d'objectif. On ne peut pas dire que les sensations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût et du tact, soient des caractères objectifs des choses. Il y a un grand nombre de choses qui ne produisent aucune impression sur certains sens : telles sont, par exemple, les substances inodores, ou celles que nous ne voyons ou n'entendons point. Les milieux qui se trouvent entre les choses et les organes des sens, et la distance qui les sépare, apportent des changemens dans les sensations que les choses excitent. On ne peut donc pas dire qu'aucune connaissance objective des objets soit vraie; mais nous n'acquérons que des connaissances très-variables de phénomènes et d'accidens ou de signes extérieurs des choses.

II. La faible partie des choses que l'homme croit connaître ne saurait non plus constituer une science. Une science doit être certaine et invariable; mais on vient de voir que toute connaissance quelconque des choses se fonde sur les perceptions des sens, lesquelles varient continuellement, de sorte qu'on peut dire que les choses éprouvent des changemens non interrompus, et qu'elles ne sauraient jamais devenir objets déterminés d'une science. La science exige d'ailleurs la connaissance des généralités et celle des particularités. Ce n'est pas, comme le pensait Aristôte, la connaissance des individualités seules et des causes prochaines des phénomènes qui constitue une science; car l'individu dépend du général, et la cause prochaine de la cause éloignée; mais le général ne saurait à son tour être connu sans le particulier. Il n'est point possible de connaître l'homme en général, lorsqu'on n'a pas préalablement l'idée de tous les hommes isolément. Or, cette connaissance de toutes les particularités ne s'acquiert jamais par l'expérience. La doctrine pla-

tonique des idées ne conduit ici à aucun résultat satisfaisant : en effet, les idées de Platon sont des abstractions ; elles diffèrent essentiellement des phénomènes individuels, nous en ignorons l'existence et la nature objectives, et jamais l'inconnu ne peut nous faire connaître le connu.

III. Toutes nos connaissances reposent sur une affection qui paraît être moins le produit de notre propre activité, que celui d'une passion éprouvée de la part de choses étrangères, et dont la cause est entièrement inexplicable pour nous. Jamais nous ne pourrons déterminer avec certitude si l'affection vient du dehors, ou si elle n'est qu'un souvenir, ou enfin si la cause en existe *à priori*.

IV. L'homme n'a pas la moindre connaissance certaine de lui-même. Nous ne savons pas ce qu'est l'âme, ou, en d'autres termes, l'âme renfermée dans le corps ne se connaît point elle-même. De là vient la dissidence qui règne entre les opinions des philosophes à son égard, puisqu'elle est regardée par les uns comme de l'air, par les autres comme du feu, par certains comme une harmonie, par plusieurs comme un esprit, etc. Les états de mort et de vie, de sommeil et de veille, dans lesquels l'existence humaine se trouve alternativement plongée, sont également incompréhensibles. Qui pourrait nous apprendre quel est celui de tous ces états dans lequel les sensations des choses présentent le plus d'exactitude !

V. L'histoire nous prouve déjà l'incertitude du savoir humain, en nous rapportant les opinions dissidentes émises par les philosophes sur les faits les plus essentiels. Campanella exprime ce contraste d'une manière bien tranchée. Aristote pensait que le soleil est un corps froid et obscur, quoiqu'il répande de la lumière et de la chaleur.

Héraclite trouvait partout un mouvement éternel, que Zénon d'Elée niait absolument. Ptolémée plaçait la terre au centre de l'univers, que Copernic faisait occuper au contraire par le soleil. Suivant Anaxagore, la neige est noire; elle est chaude selon Télésio. Pythagore croyait avoir déjà existé, et avoir été Euphorbe et Thaïs. Où est ici la vérité philosophique? La désunion des philosophes est encore plus frappante, lorsqu'on s'attache d'une manière particulière aux principes de toutes les connaissances scientifiques indiqués par eux. En général, on ne peut pas fixer de principes scientifiques; car il faut que ces principes s'élèvent au-dessus des phénomènes, et dès-lors ils sont inappréciables pour nous. On ne saurait les tirer des phénomènes, parce que ceux-ci ne nous sont eux-mêmes pas suffisamment connus. De là aussi la dissidence des philosophes à l'égard des principes du savoir. L'un appelle principe l'infini, et l'autre donne ce nom au fini: tantôt c'est l'unité, et tantôt c'est la pluralité qu'on désigne par cette épithète; certains enfin révoquent expressément la possibilité des principes en doute. Les mathématiques ne partent non plus que d'axiomes sans démonstration. On ne peut pas réaliser ni le point mathématique, ni la division à l'infini, comme on ne saurait entrevoir la possibilité des constructions géométriques. L'astronomie, l'astrologie, la perspective et la musique sont également incertaines. Le contraste philosophique n'est nulle part plus prononcé qu'en physique, par rapport aux principes, qui sont tantôt la matière et la forme, tantôt le vide, ici les atomes, là l'un ou l'autre des élémens, plus loin deux de ces élémens, ailleurs encore tous les quatre. Les moralistes ne s'accordent pas davantage sur les idées du bien et du mal. Les mœurs et les usages présentent aussi

des différences à l'infini, tant chez les nations que chez les hommes individuellement. Enfin, en matière de religion, il n'est pas un système qui ne contredise les autres d'une manière positive.

VI. Les philosophes conviennent eux-mêmes de l'incertitude de toutes les connaissances humaines qui sont les résultats de leurs recherches. Pythagore ne voulait pas qu'on l'appelât un sage, et il se contentait du titre d'ami de la sagesse. Parménide, Empédocle et Anaxagore soutenaient que le savoir humain est subjectif et variable. Protagoras émettait la même opinion, en disant que l'homme est la mesure de toutes les choses. Héraclite, Cratyle et Démocrite niaient absolument la certitude des connaissances. Socrate jugeait ne savoir autre chose sinon qu'il ne savait rien. Arcésilas et les pyrrhoniens ne voulaient pas même savoir qu'ils ne sussent rien.

VII. Les signes des idées, notamment le langage, sont très-incomplets et vicieux. La plupart des noms des choses doivent leur origine au hasard, et varient selon les langues. Les épithètes même qui ont été choisies à dessein, comme les onomatopées, n'ont rapport qu'à une partie de l'objet, ne l'expriment jamais d'une manière complète, et n'en indiquent qu'une portion, un effet, une qualité, un rapport. La majeure partie des noms repose sur des traits de ressemblance, ou même seulement sur l'arbitraire. Beaucoup d'objets sont désignés par des métaphores. Certains portent plusieurs noms, dont chacun présente des nuances dans sa signification : ainsi *bellum* signifie *beau*, mais aussi la *guerre* ; *jus* veut dire du *bouillon*, et aussi le *droit*. Quelques dénominations de Dieu et de ses qualités sont entièrement contraires à la nature de la Divinité, comme les mots substance, compassion, etc.

Campanella croyait détruire de la manière sui-

vante les différens doutes contre la certitude du savoir humain en général. La vérité est l'essence d'un objet, ou ce qu'il est en lui-même. Savoir quelque chose, signifie donc connaître comment un objet est en lui-même. On ne peut pas contester avec celui qui n'accorde aucun principe du savoir; car il ne sait point ce qu'il veut quand il dit ne pas même savoir qu'il ne sait rien. Il est en contradiction avec lui-même, puisque, en posant cet axiome, il suppose toujours qu'il peut savoir quelque chose, qu'il a au moins entrevu ce quelque chose, et, par conséquent, qu'il doit savoir. En outre, le sceptique le plus décidé ne saurait nier absolument le savoir, sans contredire sa propre conscience intérieure, et sans se ranger lui-même dans la classe des extravagans. Il voit, il entend, etc., il sent quand on le frappe, il sort de chez lui, il rentre dans son logement, il remplit tous les devoirs de la société; il ne peut pas nier qu'une personne cause avec lui, quand il s'entretient avec cette personne, car il lui répond, de même qu'il ne répond point quand on ne l'interroge pas. Le scepticisme n'a donc rien de naturel: ce n'est qu'une chimère enfantée par l'imagination. On regarde les idées d'un maniaque, d'un enthousiaste, d'un malade en délire, comme des illusions; d'où il suit que celles d'un homme en santé et raisonnable doivent contenir la vérité. Il faut donc qu'il y ait en général un savoir réel et véritable.

Campanella allait encore plus loin; il assignait même les principes déterminés du savoir: 1.º Il est indubitablement certain que nous sommes, et que nous éprouvons du plaisir à connaître et à vouloir. 2.º Nous sommes quelque chose, et nous ne sommes pas tout; nous pouvons savoir et vouloir quelque chose, mais nous ne pouvons pas savoir et vouloir tout. 3.º Nous pouvons, savons et voulons des choses

hors de nous, parce que nous nous pouvons, savons et voulons nous-mêmes. Il suit de ce dernier principe que nous ne pouvons, savons et voulons, à l'égard des choses extérieures, que ce qui a le pouvoir de nous affecter.

Campanella regardait la sensibilité comme la faculté radicale de l'âme, et fixait les axiomes suivans à l'égard de son mode d'action. Toute sensation débute par la réception de l'objet, à laquelle succèdent la sensation proprement dite, puis le plaisir ou la peine. La sensibilité, en général, se compose donc des facultés de recevoir, de juger et de désirer. La sensation n'est pas une simple affection, quoique celle-ci en constitue principalement la base, et que la sensation ne puisse pas avoir lieu sans elle. En effet, nous sentons parce qu'une chose extérieure agit sur nous, cherche à s'assimiler à nous, et nous devient réellement semblable par l'effet de l'impression qu'elle nous cause. Toute sensation est donc un sentiment réel immédiat, et l'âme sensitive est corporelle, quoique plus subtile que le corps. Cependant il nous arrive souvent d'être affectés sans sentir, ce qui a lieu, par exemple, pendant le sommeil et dans l'aliénation mentale, de sorte qu'on peut dire en toute assurance que la sensation est la conscience de l'affection. Les objets se communiquent à l'âme sensitive par l'intermède des organes. Il y a autant de sens que de modes de cette communication, laquelle est possible de la part des objets parce que ces derniers eux-mêmes éprouvent la sensation. Suivant Campanella, toutes les choses sentent; les différens organes de l'homme renferment une seule et même substance sentante, qui sent seulement de plusieurs manières différentes. Toutes les facultés quelconques de l'âme se réduisent en dernière analyse à celle de sentir. La mémoire est une sensation

éprouvée antécédemment, et le souvenir est une sensation renouvelée. L'imagination dérive aussi de la sensibilité; l'intelligence est le pouvoir de combiner les objets sentis : il faut aussi que cette combinaison soit sentie; la pensée se rapporte donc également au sentiment, quant à l'activité qui en forme la base. Le général ne peut procéder que du particulier : or ce dernier est le produit d'objets sentis ; le général en provient donc de même. L'âme pensante et l'âme sentante sont en conséquence identiques. Ce que nous savons en général des choses se base sur les changemens subjectifs ou sur les sensations qu'elles provoquent en nous. Nous ne les connaissons que parce que nous acquérons la conscience de ces sensations; et c'est par analogie que nous concluons l'inconnu du connu. Si les mêmes sensations se répètent souvent, il en résulte la mémoire. De la masse de celles que la mémoire renferme, l'intelligence forme l'expérience; enfin, de l'expérience, elle tire les conclusions générales et les sciences : toute science se fonde donc sur la connaissance des objets acquise par les sens.

Campanella s'efforçait encore de mieux réfuter les argumens sceptiques rapportés précédemment, ou au moins d'en limiter la force relativement à la vérité du savoir en général. 1.° Nos connaissances des choses sont, il est vrai, très bornées; mais il faut en juger la masse d'après les rapports et les besoins des hommes. Or, le peu que nous savons suffit la plupart du temps à nos besoins. Lorsqu'il n'est pas en notre pouvoir d'acquérir une connaissance immédiate, ou de pénétrer jusque dans l'intérieur des choses, nous avons au moins la ressource de la connaissance médiate par induction, et nous pouvons d'après l'analogie déterminer l'intérieur par l'extérieur, les effets et les rapports des objets. 2.° Nous ne connaissons

point, à la vérité, tous les individus d'un genre; mais cette connaissance n'est pas absolument nécessaire pour arriver à la détermination des généralités. Quand l'expérience accumule une foule de faits isolés pour nous apprendre, par exemple, que le feu brûle, on peut en toute assurance attribuer cette qualité au feu. Connaissons-nous l'effet? nous en concluons la cause qui a dû le produire. Connaissons-nous la cause au contraire? elle nous met sur la voie de l'effet qui en résulte. Une série infinie de causes est une idée qui implique contradiction, et nous arrivons toujours et partout à une cause première, qui est la Divinité. 3.° Nous ne connaissons pas, à la vérité, la structure intime des choses, parce que nous ne les percevons que comme phénomènes sensibles; mais cette connaissance est inutile; et, quant à ce qui concerne celle que les sens nous procurent, nous pouvons, dans la supposition où un sens se tromperait, en rectifier le résultat par les autres. Cette comparaison et cette appréciation des impressions reçues par les différens sens est l'objet de la philosophie, qui s'en sert pour trouver la vérité. Si les animaux possèdent certains sens plus développés que l'homme, il leur manque toutefois le pouvoir de comparer et d'apprécier, que nous possédons. La variabilité des choses sensibles ne détruit pas entièrement la certitude du savoir, et, comme l'homme change en même temps que les choses, ses connaissances subjectives sont toujours d'accord avec elles. 4.° Le savoir n'est pas une simple affection, mais c'est la conscience de l'affection. On ne peut point soutenir que nous ne nous connaissons pas nous-mêmes. Nous avons de notre être une connaissance qui se base sur quelque chose de vrai, et si l'âme ne peut pas se connaître elle-même, le rapport qui existe entre elle et le corps en est la cause. Pour

parvenir à une connaissance parfaite de sa propre essence, il faut qu'elle retourne à la Divinité, qui en est le premier principe. 5.º La dissidence qui règne entre les opinions des philosophes ne prouve pas qu'il n'y ait aucune connaissance véritable. Beaucoup de ces opinions sont vraies, au moins en partie, ou à certains égards, telle que celle d'Anaxagore, lorsqu'il disait que la neige est noire quant à la substance qui la constitue. D'autres sont évidemment fausses et sans fondement; et, dans un très-grand nombre de cas, la désunion des philosophes dépend de leur faiblesse d'esprit, de leur ignorance, de leur vanité et de leur goût pour les controverses. 6.º Quand il s'agit de déterminer les principes des sciences, il est moins question de connaître les choses en elles-mêmes, que de savoir comment elles nous apparaissent. Cette dernière connaissance, telle que les philosophes la déterminent, renferme cependant quelque chose de vrai. Quoique les partisans de la philosophie ne s'accordent point ensemble au sujet des idées du bien et du mal, non-seulement eux, mais encore toutes les nations policées, conviennent que le mal nous détruit, et que le bien nous conserve; que, par conséquent, l'un doit plaire et l'autre déplaire; et que, dans le commerce de la vie, il faut faire le bien et s'abstenir du mal. La dispute ne roule donc pas sur l'existence et sur la nature du mal et du bien, mais sur les moyens d'éviter l'un et de se procurer l'autre. 7.º Le langage, considéré comme signe des idées, offre aussi des imperfections; mais on ne doit en conclure ni qu'il est totalement inutile, ni que le savoir n'a aucune réalité [1]. Le résultat de Campa-

[1] Les raisonnemens sceptiques allégués par Campanella contre la certitude du savoir humain n'étaient pas nouvaux, comme on le voit, et les pyrrhoniens les avaient déjà déve-

nella était qu'on est à la vérité obligé de convenir de l'incertitude des connaissances humaines, mais que rien n'autorise à nier la réalité et la vérité de toute espèce quelconque de savoir.

Dans sa métaphysique, que Campanella développa d'une manière plus dogmatique qu'on ne serait en droit de s'y attendre d'après les doutes qu'il avait conçus, et que j'ai indiqués, il se fonda sur le principe que nous sommes, que nous connaissons et que nous voulons. Les choses sont des apparitions dans notre conscience, qui supposent, à la vérité, une cause extérieure inconnue, mais qui sont cependant choses pour nous, et que nous ne parvenons à connaître que sous ce point de vue. S'il était demeuré fidèle à cette marche, ses spéculations auraient contribué sans comparaison davantage aux progrès et au perfectionnement de la philosophie qu'elles ne l'ont fait réellement. Mais il se laissa aussi entraîner par le fanatisme cabalistique de ses contemporains, et il se servit de ses propres principes pour soutenir l'existence de l'astrologie, de la magie et de la théurgie, s'écartant ainsi de la manière la plus bizarre de la route où il s'était d'abord engagé, et qu'il croyait lui-même ne point abandonner. Les objections qu'il

loppés d'une manière infiniment plus complète et plus démonstrative. C'est aussi aux sceptiques grecs qu'il les emprunta presque tous. La réfutation qu'il en donna n'est pas satisfaisante, et les anciens les avaient combattus avec beaucoup plus de succès. Les pyrrhoniens de l'antiquité convenaient eux-mêmes de plusieurs des propositions que Campanella émettait en faveur du dogmatisme. Quand Campanella disait qu'il y a quelque chose de vrai dans la connaissance des choses comme phénomènes, et dans telles ou telles des opinions des philosophes, on pouvait demander : Qu'y a-t-il donc de vrai, et à quels caractères peut-on reconnaître la vérité de ce quelque chose ?

accumula contre les opinions différentes des siennes, et entr'autres contre la doctrine d'Aristote, nuisirent beaucoup aussi à la clarté et à la conséquence de son système. Il se rendit coupable de plusieurs contradictions avec lui-même, et se permit souvent des logomachies inutiles. C'est ainsi que, même en définissant la métaphysique, il combattit déjà le philosophe de Stagyre, qui la regardait comme la science des universaux, tandis que lui-même la croyait destinée uniquement à traiter des objets particuliers. Cependant il appelait sa métaphysique une *philosophie générale*, et les objets qu'il y discutait étaient tous généraux. S'il partit du particulier pour déterminer le général, et s'il ne soutint pas, à l'instar de Platon, que les idées ou les universaux jouissent *à priori* d'une existence absolue, cette circonstance n'apporte aucun changement dans sa réfutation d'Aristote; car le philosophe grec tirait également les généralités métaphysiques des particularités, et le procédé philosophique qu'il observait n'était pas, à beaucoup près, aussi contraire à la marche de Campanella que celui-ci se le figurait. Au reste, Campanella donnait de très-bonnes raisons à l'appui de la nécessité d'une métaphysique. Les phénomènes eux-mêmes ne peuvent pas servir à faire connaître les causes générales de la liaison qui les unit. Les autres branches de la philosophie ne s'occupent pas non plus de cette dépendance générale des choses, quant à leur cause première, à leur but final et à leur éternelle action réciproque les unes sur les autres. Elles traitent bien plutôt des particularités, et elles s'occupent des choses en tant seulement qu'elles sont phénomènes, sans s'inquiéter de leur essence. Il doit donc y avoir une science qui se consacre aux généralités et aux choses absolues, autant qu'on peut parvenir à les connaître.

Enfin, toutes les sciences particulières supposent certaines idées générales, qui doivent, par conséquent, constituer l'objet d'une autre science à part et antérieure. Campanella prétendait qu'il n'existe pas encore de métaphysique dans ce sens, et qu'Aristote n'a rien donné autre chose qu'un dictionnaire de métaphysique, rempli en outre d'inexactitudes.

Le but de la physique est d'expliquer comment et jusqu'à quel point les choses sont. Les choses sont et elles se manifestent à nous, de sorte qu'elles peuvent être vraies ou fausses; mais la réflexiou nous apprend que rien ne saurait à-la-fois être et ne pas être. Il importe donc d'examiner les qualités radicales de l'existence et de la non-existence, que Campanella appelait *primalités*. Il rangeait parmi ces primalités, la possibilité (*potentia*), la faculté de savoir (*sapientia*) et l'inclination (*amor*), qu'il rapportait aux idées les plus générales, de sorte qu'il remontait ainsi jusqu'au principe de tous les êtres, à la Divinité. Après avoir fait connaître et avoir énuméré les primalités, il passait à la métaphysique, quoiqu'il eût déjà discuté à sa manière toutes les doctrines que nous appelons aujourd'hui ontologie, pneumatologie, psycologie, cosmologie et théologie, et qu'il les eût parcourues en développant ses primalités. La première partie de sa métaphysique concerne les attributs; c'est un ouvrage très-polémique, dirigé contre ce que les anciens philosophes, et en particulier Aristote, avaient dit à cet égard. La seconde partie renferme l'ontologie, et, par conséquent, la doctrine des primalités de l'existence. Toute chose doit être sentie et connue, autrement rien n'existe et n'agit pour l'homme. Chaque chose a une tendance à sa propre conservation; aucune ne veut sa destruction. Sans le désir qu'elles ont de se conserver, aucune ne pourrait être, subsis-

ter et agir. La possibilité, la science et l'amour sont donc les conditions primaires des choses. La non-existence est opposée à l'existence ; par conséquent, les primalités de la non-existence le sont aussi à celles de l'existence. Parmi les premières se rangent l'impossibilité (*impotentia*), l'ignorance (*insipientia*) et l'aversion (*odium metaphysicale*). L'objet de la possibilité est donc l'existence ; celui de la science, la vérité ; et celui de l'amour, la bonté, qui a la beauté pour signe extérieur.

Cette théorie des choses et de leurs qualités radicales conduisit Campanella à l'examen de la théologie. Quand on conçoit l'existence d'une chose en général, il en résulte l'idée de l'unité. Dieu est l'unité première, le premier de tous les êtres. On peut aussi le considérer d'après ses primalités. D'après son existence, il est l'être suprême, l'essence des essences, un et tout, présent partout et tout-puissant. D'après sa science, il réunit toutes les connaissances et toute la sagesse : c'est de tous les êtres celui qui se suffit le mieux à lui-même. D'après son inclination, c'est la bonté suprême et infinie : sa Providence veille au bonheur de toutes les créatures. Campanella poursuivait ces qualités de Dieu d'après leur influence ou leurs effets. L'effet de la possibilité ou la force en Dieu est la nécessité, qui se manifeste de plusieurs manières différentes. Ce que la force de la Divinité rend possible est et doit être. De l'alliance de la possibilité avec la non-existence, résulte, suivant Campanella, la casualité ou le hasard, qui entraîne le mal, lequel n'est pas contenu par lui-même en Dieu, mais est seulement toléré par l'Etre-Suprême. L'effet de la science divine est le destin. Au milieu de ces recherches, Campanella s'efforçait de concilier la liberté de l'homme avec la destinée et avec la Providence de Dieu.

Enfin, l'effet de l'amour divin est l'harmonie de l'univers entier. Ici, Campanella discutait la question de savoir comment on peut justifier le mal par rapport à la Divinité, comment la nécessité, le destin et la Providence s'accordent ensemble. Il développait également les idées de hasard, de fortune, de péché, de culpabilité morale et de justice de Dieu; mais les développemens dans lesquels il entrait sont fréquemment obscurs, inintelligibles et mystiques.

Des effets du principe primitif, et de leur application ultérieure, Campanella déduisait sa théorie cosmologique, pneumatologique et psycologique, dans la troisième partie de son livre. Chaque chose est par elle-même son propre but, et elle l'est nécessairement par suite de sa nature; mais le destin les détermine toutes vers un but commun, qui est l'harmonie générale. Le but de la nature est l'homme, et celui de l'homme est la Divinité. A l'égard des principes physiques de la nature, Campanella admettait le système de Télésio. Il regardait le soleil et la terre (la chaleur et le froid) comme étant ces principes. Le monde est menacé d'une catastrophe qui ne le réduira pas au néant, mais qui aura pour résultat de le perfectionner. Campanella croyait aussi qu'il peut y avoir un monde invisible hors de l'univers visible. Le génie du temps et la passion qu'on avait alors pour le mysticisme ne se montrent nulle part plus évidemment dans sa métaphysique que quand il expose sa doctrine des esprits et de l'âme. Il disait que les esprits sont des êtres incorporels, et il leur accordait les mêmes primalités de l'existence qu'aux autres choses, savoir, la puissance, la science et l'amour. Nous ne pouvons en juger que par analogie. Campanella proposait sur la nature des esprits une foule de problèmes, la plu-

part fort bizarres, dont il donnait des solutions non moins singulières et toutes basées sur des hypothèses, comme on doit bien s'y attendre. L'âme de l'homme elle-même se sert de ses effets pour en tirer des conclusions relatives à sa propre essence. Ces effets sont de telle nature qu'elle reconnaît en elle-même un esprit immatériel, subtil, chaud et lumineux. Ses qualités radicales sont la puissance, la science et l'amour. Campanella accumulait aussi les idées les plus mystiques et les hypothèses les plus extravagantes quand il examinait comment les âmes se propagent et s'unissent avec le corps, quelle relation il existe, soit entre le monde physique et le monde invisible, soit entre tous deux et la Divinité, comment le monde est gouverné par Dieu, dans quel rapport les esprits se trouvent les uns avec les autres, de quels effets ils sont susceptibles, et quelles fonctions ils remplissent dans l'univers. Les qualités radicales de l'âme lui servaient à en démontrer l'immortalité, en faveur de laquelle il alléguait toutefois une autre raison encore que je vais faire connaître.

De la psycologie, il passait à la philosophie pratique, qu'il identifiait avec la religion, ou plutôt qui n'était à ses yeux que la religion même. L'alliance de l'âme humaine avec le corps limite les qualités radicales de la première, et lui communique des imperfections. L'âme doit donc aspirer à la perfection, et c'est ce qu'elle fait réellement en tendant vers la Divinité. La religion enseigne comment elle peut arriver à ce but, et comment elle réussit à quitter le monde physique pour passer dans le monde intelligible. Les réflexion de Campanella à cet égard offrent un haut degré d'intérêt sous plus d'un rapport. Il distinguait la religion en innée et acquise. La première consiste dans l'emploi de la force

pour le service de Dieu, de la science pour la contemplation des choses divines et humaines, et de l'inclination pour l'amour de Dieu porté jusqu'au ravissement. Mais il peut y avoir des erreurs dans la religion acquise. Une révélation est nécessaire. Campanella développait aussi la différence qui existe entre la religion intérieure et extérieure, entre la religion naturelle et artificielle, etc. L'existence de Dieu et d'une religion offre l'argument le plus plus fort et le plus décisif en faveur de l'immortalité de l'âme. Celle-ci aspire au souverain bien, qui est la félicité pour elle. Mais le bonheur ne peut résulter que de la conservation de l'être humain dans l'Etre-Suprême, par la réunion de la puissance, de la science et de l'amour. Or, comme on ne peut pas obtenir ce bien suprême pendant le cours de la vie, il faut que l'âme survive à la mort du corps.

Si nous ne faisons attention qu'aux principes du système de Campanella, sans avoir égard aux hypothèses dont il est rempli, et qui ne découlent pas de ces mêmes principes, nous en trouvons le vice radical dans la confusion des idées logiques et métaphysiques. Les principes proprement dits du philosophe italien étaient l'existence et la non-existence, qui, en leur qualité d'abstractions, sont purement logiques; mais il rattachait à l'existence l'idée de possibilité, qu'il identifiait également avec celle de force; de sorte que sa première primalité était une unité composée de trois idées hétérogènes par leur contenu: complication qu'il ne remarqua ou ne sentit pas. Ce vice, qui la rendait subreptice, le devient encore plus évidemment quand il est question de la première primalité de la non-existence. Il fallait que Campanella attribuât à la non-existence l'impossibilité et l'impuissance, identifiées toutes deux aussi l'une avec l'autre. Comme le néant ne peut pas avoir d'attribut, les idées d'impossibilité et d'impuissance

ne devant pas différer de ce même néant, ou elles se réduisent à rien, ou elles se contredisent. Mais Campanella, trompé par une illusion de son imagination, ne confondait pas l'impuissance, ou l'absence de la force, avec le simple néant; car il prétendait se servir de la combinaison de l'existence avec la non-existence, pour expliquer le contraire de la nécessité renfermée dans l'existence, c'est-à-dire, le hasard, et pour en former les fondemens de sa théodicée. Ici on sent clairement la contradiction que présente son idée du néant, qui devait être dans une impuissance ou une non-force réelle, contradiction dont il ne se rendit coupable que parce qu'il confondit l'existence logique avec l'existence réelle. La seconde primalité, la science, reposait sur la supposition que savoir ne diffère essentiellement pas de sentir, et que toutes les choses quelconques jouissent de la faculté de sentir. Il croyait, à la vérité, avoir justifié cette hypothèse dans sa théorie du sentiment; mais il n'y était point parvenu, et la nature même de la question s'y opposait, en sorte qu'on doit considérer cette supposition comme totalement subreptice, aussi bien que la primalité qu'il en dérivait. Campanella se rapprochait, par conséquent, de l'opinion des idéalistes sans y arriver entièrement, et de là le bizarre mélange d'assertions contradictoires, tirées du réalisme et de l'idéalisme, qui forme le caractère dominant de son système. La même cause s'opposait aussi à ce qu'il pût rendre sensible la liaison nécessaire entre l'existence et la science. On doit en dire autant de la troisième primalité qu'il accordait aux choses, l'amour. Ici le désir de sa propre conservation, qui se manifeste dans la conscience subjective de l'homme, comme être fini, lui servait à conclure l'objectivité de cet amour, qu'il attribuait

également à la Divinité. Mais on ne saurait concevoir que le désir de la conservation ait lieu dans l'existence absolue, puisque l'existence est diamétralement opposée à la non-existence, et qu'elle n'a par conséquent pas besoin d'éprouver la moindre inquiétude à l'égard de sa propre conservation. Il est inutile de critiquer l'application ultérieure que Campanella faisait de ces différens principes.

CHAPITRE V.

Philosophie de Lipsius, de Scioppius, de Gatacker, de Montaigne, de Charron, de La Boëtie, de Machiavel, de Bodin, de Sanchez, de Hirnhaym, de La Mothe-le-Vayer et de Bacon de Vérulam.

COMME le rétablissement du platonisme et du pur péripatétisme datait de l'époque où l'on avait vu renaître en Europe l'étude de la littérature classique, il ne pouvait pas manquer non plus d'arriver que d'autres systèmes philosophiques de l'antique Hellénie fixasent l'attention de plusieurs savans, qui, bien que n'étant pas satisfaits de tout leur ensemble, en distinguaient cependant telle ou telle partie qui leur semblait présenter des avantages réels et dignes d'être pris en considération. En effet, nous aurions lieu d'être vivement surpris, qu'en même temps qu'on étudiait les doctrines de Platon et d'Aristote, celle des stoïciens n'eût pas également trouvé quelques partisans, lorsque les écrits de Cicéron, de Sénèque et autres, où les dogmes de l'école du Portique sont exposés et discutés, furent devenus la lecture favorite des littérateurs. Mais la secte stoïcienne compta, au seizième siècle, plusieurs prosélytes remarquables par leur érudition et leurs talens. Le principal de tous fut Juste Lipsius, né, en 1547, dans une terre voisine de Bruxelles. Il étudia d'abord la philosophie scolastique à Bruxelles et à Cologne, sous la direction des Jésuites; mais il lut aussi de très-bonne heure les classiques latins, entre autres les ouvrages de Cicéron, qui lui inspirèrent toutefois de la répugnance par

la suite, quand il connut ceux de Tacite et de Sénèque, auteurs qu'il prit pour modèles, et d'après lesquels il forma son style latin. De Cologne, il se rendit à Louvain, où ses parens vinrent à mourir. Comme ils ne lui laissèrent qu'un héritage médiocre, il fut obligé de recourir à ses propres talens pour subvenir aux besoins de son existence. A l'âge de dix-neuf ans, il publia ses *Variæ lectiones*, et les dédia au cardinal Pernotti, qui l'attira à Rome, et qui le prit chez lui en qualité de secrétaire latin. Autant le séjour de cette ville accrut la sphère de ses connaissances dans la littérature ancienne, en lui permettant d'entretenir des relations d'amitié avec les littérateurs les plus distingués du temps, autant son caractère moral devint dépravé; car il ne mit pas en pratique les principes du stoïcisme, qu'il préférait cependant à tous les autres comme savant et comme philosophie. De retour à Louvain, il s'abandonna sans frein aux débauches de tous genres, jusqu'à ce qu'enfin Charles Cange, de Liége, homme très-instruit et très-vertueux, parvint à lui inspirer des sentimens plus moraux. Il entreprit ensuite un voyage à Vienne, et parcourut la Bohême et la Saxe. Comme la guerre désolait son pays, il accepta une chaire à Jéna, où il embrassa aussi le luthéranisme, parce que c'était une condition sans laquelle on ne pouvait obtenir une place de professeur dans l'université; mais il tint cette démarche secrète, et ne voulut point en faire publiquement l'aveu : irrégularité de conduite, qui n'exprimait rien moins qu'un caractère stoïque. Son séjour ne fut pas long à Jéna, d'où il retourna dans sa patrie. Chassé encore une fois par les malheurs de la guerre, il obtint, en 1579, une chaire à Leyde, où, suivant les statuts de l'académie, il embrassa de nouveau la religion réfor-

mée. Il y enseigna pendant trois années. Des principes d'intolérance politique qu'il manifesta de bouche et par écrit, et qui se conciliaient d'autant moins avec les idées de liberté, alors répandues depuis peu dans les Pays-Bas, qu'ils semblaient faire l'apologie des exactions commises par les Espagnols, l'engagèrent dans des disputes vives et réitérées, qui, jointes aux soupçons qu'on conçut contre ses opinions religieuses, le rendirent l'objet de la haine universelle, de sorte qu'il prit lui-même la résolution de renoncer à sa place. Il se rendit à Spa, sous prétexte d'y prendre les eaux; mais, au lieu de retourner à Leyde, il alla à Cologne, auprès des Jésuites, qui le réintégrèrent dans le giron de l'Eglise catholique, à laquelle il prétendait être demeuré constamment fidèle. A la recommandation des membres de cette compagnie, on lui accorda une chaire à Louvain, où sa réputation littéraire monta au plus haut point de splendeur, quoique, dans le même temps, il ait écri deux apologies de la Vierge-Marie pour se concilier la faveur des Jésuites. Peu de temps avant sa mort, il quitta sa place, et devint historiographe du roi d'Espagne. La mort ferma ses paupières en 1606.

Abstraction faite de son caractère, dont on ne doit pas concevoir une opinion bien favorable, ses ouvrages sur la philosophie stoïque (*Manuductionis ad stoicam philosophiam libri tres. — Physiologiæ stoicorum libri tres*) sont fort précieux, et il acquit un grand mérite par son excellente critique des sources de cette doctrine, entre autres, par ses Illustrations des écrits de Sénèque. Cependant l'enthousiasme qu'il ressentait pour le stoïcisme l'empêcha fréquemment d'en saisir les côtés faibles, et fut cause qu'il le jugea d'une manière en général inexacte. D'ailleurs, le parallèle qu'il établit, dans plus d'un endroit, entre ce système et les dogmes du christianisme, joint sur-

tout à la légèreté des opinions religieuses qu'il professa pendant sa jeunesse, et à la superstition vraie ou hypocrite qu'il affecta dans sa vieillesse, exerça une influence funeste sur la vérité historique de son tableau du stoïcisme. Dans ses *Politicæ sive civilis doctrinæ libri sex*, il défendit avec ardeur la constitution monarchique : ce qui le conduisit à des assertions qui durent singulièrement déplaire aux républicains des Pays-Bas. Une vanité sans bornes formait le trait principal de son caractère littéraire, ainsi que le prouve déjà son épître dédicatoire à la Vierge-Marie.

Parmi ses successeurs, Gaspard Scioppius surtout est devenu célèbre, quoiqu'on n'ait pas de détails bien précis sur l'histoire de ses disputes, ni de données exactes sur les traits de son caractère moral qui en furent la source. Il avait promis un grand ouvrage consacré à la philosophie stoïque ; mais il n'en publia qu'un fragment (*Elementa philosophiæ stoicæ moralis*), lequel n'est lui-même autre chose qu'un extrait des écrits de Lipsius.

Thomas Gatacker contribua infiniment plus à propager et à éclaircir la morale des stoïciens par son édition d'Antonin. Ce philosophe, né à Londres en 1574, mourut, en 1654, à Cambridge, où il était directeur du collége de la Trinité.

Si Lipsius, Scioppius et Gatacker s'intéressèrent au stoïcisme, et principalement à la partie pratique de ce système, plusieurs autres savans distingués du seizième siècle s'adonnèrent aussi à la morale, mais suivirent une marche nouvelle, et ne prirent d'autre guide que leur caractère original. Le premier qui fasse époque à cet égard, et qui se soit immortalisé sous plus d'un autre rapport, soit comme homme, soit comme écrivain philosophe, est Michel de Montaigne, né, en 1533, dans une terre du Pé-

rigord, dont il portait le nom. Son père lui fit apprendre le latin et le grec en même temps que sa langue maternelle, et lui donna à cet effet un précepteur allemand, qui, ne connaissant pas le français, ne pouvait converser qu'en latin avec lui. Ses parens et tous ceux qui l'approchaient n'employaient jamais non plus d'autre langue, de sorte qu'à l'âge de six ans il la parlait fort bien, sans avoir la moindre idée du français. Il fut envoyé plus tard à Bordeaux, pour faire ses humanités dans le gymnase de cette ville; mais ses progrès furent peu considérables, parce que les maîtres y suivaient une méthode d'enseignement opposée à celle qu'on avait adoptée avec lui sous le toit paternel. Plus tard, il ne prit que son goût pour guide dans les études auxquelles il s'adonna. Sa jeunesse fut orageuse, et il la passa dans la licence et la débauche, de sorte que son père augura défavorablement du restant de sa carrière; mais il revint de ses erreurs lorsqu'il se fut marié et qu'il eut recueilli l'héritage de sa famille. Le Roi lui accorda le cordon de Saint-Michel, et, à Rome, il obtint le droit de bourgeoisie; cette dernière distinction lui causa un grand plaisir. Deux fois on le nomma maire de Bordeaux; mais il refusa toujours cette charge, qu'il accepta enfin par ordre du Roi, et qu'il exerça à la grande satisfaction de tous ses administrés. Jusque-là il n'avait encore occupé aucune place publique, parce que les revenus de ses biens suffisaient à la frugalité avec laquelle il vivait. Cependant, vers le milieu de sa carrière, il fut chargé de différentes négociations politiques, et il ne renonça totalement aux affaires qu'à l'approche de la vieillesse. Il vécut sous les règnes de François I.er, de Henri II, de François II, de Charles IX, de Henri III et de Henri IV. Sur la fin de sa vie, il souffrit beaucoup de coliques fréquentes

et de vives douleurs causées par la pierre ; mais une antipathie invincible l'éloignait de faire usage d'aucun médicament. Il mourut en 1592.

Les *Essais* de Montaigne[1] sont un ouvrage unique dans son genre. L'auteur y a peint ses propres passions, ses inclinations, ses réflexions et ses maximes, en profitant toujours du riche trésor d'observations qu'il avait recueillies sur le monde et sur les hommes. Son but était de faire, de l'exposé de son esprit et de son caractère, un miroir, dans lequel tout homme doué d'éducation pût se reconnaître d'un côté ou d'un autre. Aussi doit-on considérer ses *Essais* comme un tableau fidèle des sentimens, des pensées et des actions des hommes et de la société en général. Montaigne possédait le rare talent d'exceller dans les observations les plus fines, et il avait un tact exquis pour reconnaître tout ce qui est véritablement naturel, convenable, beau et bien. C'est pourquoi la lecture de ses écrits est d'autant

[1] Charron, La Boëtie, le président de Thou et Lipsius étaient amis de Montaigne, dans les *Essais* duquel Lipsius trouvait des sentimens jusqu'à un certain point stoïques. Parmi les antagonistes qui s'élevèrent plus tard contre ce philosophe, on distingue les écrivains de Port-Royal, entre autres, l'auteur de l'Art de penser, qui l'accusa d'athéisme, Nicole, Pascal, Balzac, Malebranche et autres ; mais il ne manqua pas non plus d'apologistes, qui relevèrent avec animosité les critiques de ses ennemis. La Bruyère porte un jugement très-sain sur celles de Balzac et de Malebranche : « Balzac, dit-il, ne pense point assez pour goûter un auteur « qui pense beaucoup : le P. Malebranche pense trop subti- « lement pour s'accommoder de pensées qui sont naturelles. » Nicole et Pascal, de même que les écrivains de Port-Royal, affectaient une morale trop austère et trop mystique, pour que les *Essais* de Montaigne ne les choquassent point à plus d'un égard ; mais cette raison doit aussi servir à faire apprécier le jugement qu'ils en portèrent.

plus attrayante qu'ils développent jusqu'aux replis les plus cachés du cœur humain, et qu'ils sont susceptibles, même encore aujourd'hui, d'une application immédiate au commerce réel de la vie. Mais Montaigne ne se contenta pas d'y déposer les fruits de son expérience particulière et de ses propres réflexions; il sut encore leur donner un charme de plus, en les parsemant de faits tirés de l'histoire ancienne et moderne, ou de pensées et de maximes exprimées avec autant de finesse que de force, et empruntées aux anciens, particulièrement aux poëtes, aux philosophes et aux historiens. Son érudition à cet égard est aussi vaste que bien choisie et pleine de goût, et peu d'écrivains ont réussi à parsemer avec tant d'art et d'à-propos leurs propres productions de fleurs habilement choisies dans les sources les plus précieuses. Les citations que Montaigne rapporte n'ont pas uniquement l'air de venir à l'appui de ce qu'il avance, et d'en rendre le sens plus clair; elles acquièrent un nouveau degré d'intérêt par la manière heureuse dont il sait les assimiler à ses propres idées, et les combiner intimement avec elles. Les reproches qu'elles lui ont attirés ne prouvent que l'impéritie et le manque de goût de ceux qui se les sont permis. A ces brillantes qualités des *Essais* de Montaigne, il faut joindre le ton naïf, franc, jovial, quelquefois malicieux, mais toujours renfermé strictement dans les bornes de la convenance, qui y règne, la noble simplicité et la légèreté du style, dont Montaigne est en quelque sorte le créateur en France, et qui plaît encore aujourd'hui, quoique le temps en ait vieilli bien des tournures et des locutions, enfin, la variété infinie des idées, qui ne dégénère cependant jamais en un désordre choquant, et qui ne fatigue jamais non plus le lecteur, même au milieu des discussions les plus

sérieuses. On ne doit donc pas être surpris que les *Essais* de Montaigne soient devenus, dans les temps modernes, un manuel de philosophie pratique pour la bonne société de toutes les nations policées. Ils méritent en effet cet honneur à plus d'un égard, quoiqu'on ne puisse pas recommander sans restriction les opinions spéculatives et pratiques qui en forment la base.

Il est difficile de porter un jugement exact et parfait sur la philosophie, tant théorétique que pratique, de Montaigne. On voit qu'il plaide sérieusement la cause de la vérité, et qu'il la cherche avec ardeur, non-seulement en s'observant lui-même ainsi que les autres, mais encore en interrogeant l'histoire, et en étudiant les ouvrages des écrivains les plus spirituels de l'antiquité et des temps modernes. Le résultat de toutes ses recherches n'est ni un dogmatisme réel, dont sa manière de voir l'éloignait invinciblement, ni un scepticisme absolu, surtout par rapport à la morale et à la religion. Il avait médité le pyrrhonisme, et il se sentait pour cette doctrine une grande prédilection, qui perce souvent dans ses raisonnemens; mais il n'y trouvait pas ce calme d'esprit que les sceptiques croyaient ou prétendaient y rencontrer. Ce qui l'embarrassait le plus, à l'égard de la vérité objective, c'était la diversité extraordinaire des opinions philosophiques, c'était la dissidence des idées de la multitude et des personnes éclairées sur les événemens de la vie ordinaire, sur la vertu et les vices, c'était, enfin, le contraste des mœurs et des usages des différentes nations aux diverses époques de l'histoire. Il s'efforça de rendre cette dissidence et les contradictions qui en résultaient plus évidentes, afin de démontrer ainsi l'incertitude de ce qu'on doit regarder, à proprement parler, comme la vérité philosophique, de ce qui mérite les noms de vertu et

de vice, et de ce qui a droit aux épithètes de convenable et d'inconvenant. Il réduisit en grande partie la philosophie à une opinion subjective, qui ne saurait avoir une solidité objective inébranlable, qui est par elle-même très-variable, et à laquelle on peut tout au plus attribuer une vraisemblance comparativement plus grande. Ce dont l'homme acquiert finalement la conviction, c'est qu'il erre dans l'ignorance, et que son esprit est très-borné. « Il est « advenu aux gens véritablement savans, dit-il, ce « qui advient aux espics de bled : ils vont s'élevant « et haussant la teste droite et fière, tant qu'ils sont « vuides, mais quand ils sont pleins et grossis de « grain en leur maturité, ils commencent à s'hu- « milier et baisser les cornes. Pareillement les hom- « mes ayans tout essayé, tout sondé, et n'ayans « trouvé en cet amas de science et provision « de tant de choses diverses rien de massif et de « ferme, et rien que vanité, ils ont renoncé à leur « présomption, et reconnu leur condition natu- « relle. »

Montaigne faisait consister la philosophie en un tissu d'opinions et de maximes subjectives, tirées de l'expérience par abstraction, mais très-vagues, recommandables seulement par une plus ou moins grande vraisemblance, et n'ayant d'utilité immédiate que pour celui qui les professe. On ne doit donc pas être surpris de trouver dans ses *Essais* des maximes fausses et même contradictoires, et de voir la morale n'y reposer que sur une sagesse absolument accidentelle et nullement d'accord avec elle-même. Lorsqu'on veut porter un jugement équitable à cet égard, il ne faut perdre de vue ni les circonstances qui donnèrent lieu à Montaigne de composer ses *Essais*, ni l'intention qui le guida en les publiant. Il les écrivit à différentes époques, à mesure

qu'un sujet quelconque l'invitait à méditer, ou que les circonstances extérieures et son humeur du moment l'y portaient. Il n'observa point d'ordre systématique dans la manière dont il choisit et exposa les objets dont il traita. Souvent on le voit quitter le sujet proprement dit de ses contemplations pour passer à d'autres affines. En suivant une marche semblable, il devait lui arriver fréquemment de devenir infidèle à ses opinions et à ses maximes, sans s'en apercevoir. C'est d'après cette inconstance de ses idées philosophiques et de son cœur qu'il voulait se peindre lui-même, ainsi que l'homme en général, et joindre à ce tableau, tracé d'après nature, les réflexions qui s'offraient à son esprit, ou que d'autres avaient faites avant lui. Malgré le vague qu'on observe dans ses maximes pratiques, il était cependant lui-même homme de la plus exacte probité, et il éprouvait un enthousiasme véritablement stoïque pour la vertu. Lorsqu'il ne se perd pas en subtilités théorétiques, ses maximes sont dictées par un tact sûr et par le sentiment de la plus pure morale. Il ne put parvenir à expliquer par la philosophie le contraste qu'il remarquait entre la vertu spéculative et celle que la religion positive exige, contraste dont il était affecté d'une manière très-désagréable; mais il se consolait en ajoutant foi à la révélation, dans le sein de laquelle il oubliait tous les doutes élevés par sa raison, et croyait trouver le calme si précieux de l'esprit.

Les modernes lui ont attribué des principes relatifs à l'éducation; mais il faut connaître bien peu son caractère philosophique, pour prétendre qu'il ait adopté aucun principe dogmatique quelconque, en tirant cette conclusion de divers passages isolés où il raisonne en effet sur des bases semblables. On peut toujours en alléguer certains aussi où il révo-

que ces principes en doute, et où même il se conforme à d'autres absolument contraires. Ainsi, par exemple, en quelques endroits il dérive la morale de l'éducation, de l'habitude, etc.; mais ailleurs il la rapporte à un sentiment intérieur, à la volonté de Dieu, ou il se conforme même aux sentimens des stoïciens, ou enfin il doute qu'il y ait aucun principe fixe de morale dans la constitution naturelle de l'homme. Au reste, son apologie de la théologie naturelle de Raimond de Sabonde est le meilleur argument qu'on puisse employer pour prouver l'absurdité du reproche d'athéisme qui lui a été fait par quelques écrivains.

Pierre Charron et La Boëtie étaient amis intimes de Montaigne, dont ils se rapprochaient beaucoup aussi par leurs opinions philosophiques. Le premier naquit à Paris, en 1541, étudia la philosophie et la jurisprudence à Orléans et à Bourges, devint docteur en droit, et passa quelques années à Paris en qualité d'avocat au parlement. Il quitta bientôt cette carrière, qui ne cadrait point avec son caractère, entreprit l'étude de la théologie, et se distingua tellement par la suite dans l'éloquence de la chaire, que plusieurs évêques s'efforcèrent à l'envi de l'attirer dans leurs diocèses, et qu'il obtint en plusieurs endroits des canonicats et autres honneurs ou bénéfices. La reine Marguerite et le cardinal d'Armagnac, légat à Avignon, le gardèrent aussi quelque temps à leur suite, en qualité de prédicateur. En 1558, on refusa à Paris de l'admettre dans l'ordre des Chartreux à cause de sa mauvaise santé. La même cause le fit aussi rejeter des Célestins, chez lesquels ils désirait entrer pour accomplir un vœu. Il demeura donc prêtre séculier, et alla prêcher dans différentes villes de France. Ce fut à Bordeaux qu'il se lia d'amitié avec Montaigne. Sur la

fin de sa vie, il devint grand-vicaire de l'évêque de Cahors, puis chanoine à Condom. Etant venu à Paris en 1603, il y mourut subitement au milieu d'une rue.

L'ouvrage de Charron, qui a pour titre : *Trois vérités contre tous athées, idolâtres, juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques*[1], ne peut pas nous intéresser ici; mais nous devons nous arrêter à son traité *De la Sagesse*[2], parce qu'il y a exposé ses propres opinions philosophiques. Charron ne voyait dans la sagesse, ni une philosophie de l'école, ni un système philosophique quelconque; mais il la considérait comme la science de la vertu, comme celle de se conduire d'une manière conforme à la raison. Il suppose d'abord que la connaissance de soi-même est une condition indispensable

[1] Les trois vérités que Charron cherche à y prouver sont : 1°. qu'il y a un Dieu et une véritable religion; 2°. que la religion chrétienne est la seule vraie; 3°. que l'Eglise catholique est la seule véritable de toutes les Eglises chrétiennes. Il défend la première contre les athées, la seconde contre les mahométans et les juifs, et la troisième contre les hérétiques et les schismatiques. Ce livre le mit en grande faveur auprès du haut clergé catholique, et la place de grand-vicaire à Cahors en fut la récompense. Les réponses de plusieurs théologiens réformés lui fournirent l'occasion d'y ajouter diverses additions, qu'on trouve dans les éditions subséquentes. L'ouvrage parut pour la première fois, à Paris, en 1594.

[2] Ce traité, que Charron n'écrivit qu'en 1600, et qu'il fit imprimer, en 1601, à Bordeaux, après s'être lié avec Montaigne, causa une sensation tout-à-fait contraire à celle que le précédent avait produite : on y trouva sujet d'accuser l'auteur d'incrédulité. Charron mourut sans achever la seconde édition, et l'éditeur eut besoin de toute sa patience et de toute sa persévérance pour vaincre les obstacles qu'on suscitait à sa publication, quoique Charron y eût fait quelques changemens, et en eût adouci les passages choquans. Son ennemi le plus acharné fut le jésuite Garasse, qui le signala comme un athée dangereux.

pour y arriver : après quoi il examine la nature de l'homme, de ses dispositions, de ses inclinations, de ses goûts, de ses facultés et de ses passions, avec les différences qui résultent du tempérament, de la situation individuelle, des circonstances, etc. Ensuite il traite de la vertu en général, de la prudence, de la justice, de la bravoure et de la modération. La morale qu'il expose est aussi noble que pure, et, sous ce point de vue, son livre mérite d'être mis au nombre des écrits moraux les plus excellens, de ceux dont la méditation peut encore être utile et salutaire aujourd'hui. Charron ne prit pour guide que les sentimens gravés dans le fond de son cœur, sans chercher à sonder les mystères de l'esprit pratique, et sans réfléchir assez sur les principes de la moralité. Aussi la collision qu'il remarqua entre les devoirs le conduisit-elle à soutenir que l'homme ne peut point pratiquer la vertu toute entière, et qu'il doit souvent employer des moyens immoraux pour arriver à un résultat louable, assertion qui renversait l'édifice entier de la véritable morale. Ce qui le confirmait encore dans cette opinion erronée, c'était le sentiment outré de la faiblesse et de la faillibilité de la nature humaine, qu'il partageait avec Montaigne et plusieurs autres moralistes sceptiques. Cependant il ne détruisait pas le caractère obligatoire des devoirs en général, et la vertu, autant qu'il est possible d'y parvenir, demeurait toujours, à son avis, le bien le plus inappréciable pour l'homme.

Si Charron était déjà incertain à l'égard de ce que la vertu exige, et à l'égard des moyens nécessaires pour l'acquérir, quoique la conscience ne permette jamais qu'un homme habitué à réfléchir puisse méconnaître l'existence d'un droit et d'un devoir, il devint sceptique, dans toute la force du terme, par rapport

au savoir théorétique. Il fit de fréquens emprunts à Montaigne dans ses maximes pratiques et ses raisonnemens sceptiques, et ses liaisons avec cet aimable philosophe influèrent beaucoup sur sa manière de voir et sur son style; mais, comme Montaigne raisonnait en homme du monde, et Charron en théologien savant, ce dernier appliqua le scepticisme à la morale scientifique et à la religion positive plus que son ami ne l'avait fait, et de là vint qu'il émit, sous ce point de vue, des idées infiniment plus hardies et plus hasardées. Quelquefois il niait en termes précis, de même que Montaigne, la vérité et la certitude du savoir humain : il plaisantait sur la faiblesse de l'esprit de l'homme, et sur son impuissance de distinguer, à des caractères certains, la vérité de l'erreur; il comparait, jusqu'à un certain point, comme son ami, l'animal à l'homme, pour ce qui concerne le savoir, la vertu et les vices, et il partageait le sentiment des anciens pyrrhoniens, en disant que le scepticisme seul peut conduire à la liberté philosophique et au calme de l'esprit, en sorte qu'il croyait que les plus grands philosophes, et même les dogmatistes, avaient été tous sceptiques. Il était donc naturel, d'après ces suppositions, qu'il affectât un profond mépris pour toutes les sciences humaines. Cependant il ne fut pas à beaucoup près aussi conséquent dans son scepticisme que les anciens pyrrhoniens, défaut qui lui était commun avec Montaigne. Il oublia souvent qu'il raisonnait en sceptique, et il lui arriva fréquemment de prendre le ton dogmatique, sans le vouloir lui-même. Il professait bien en général le pyrrhonisme; mais s'il eût cherché à l'appliquer également aux cas particuliers, il eût été obligé d'imiter la conduite des anciens disciples de Pyrrhon, et de rejeter totalement la morale et la science

de la vie, qu'il prétendait toutefois enseigner dans son livre, et qu'il enseignait en réalité, d'après le point de vue sous lequel il considérait le monde et les hommes.

Charron appliqua bien plus que Montaigne le scepticisme à la religion positive. Il se montra apologiste déclaré du christianisme, et notamment de la religion catholique, apostolique et romaine, dans son livre *Des trois vérités*; mais, dans celui *De la sagesse*, il étendit ses doutes sur toutes les religions positives du temps, sans en excepter une seule. Son jugement à cet égard est peut-être le plus austère et le plus rigoureux qu'on ait jamais porté. Il prétend que toutes les religions présentent, sous un certain point de vue, un caractère et un but communs. Toutes ne prêchent que le culte extérieur de la Divinité. Dieu est considéré comme un despote qu'on apaise et dont on se concilie la bienveillance par des prières, des offrandes, des sacrifices et des fêtes. Toutes les religions ont pris naissance dans le même climat; toutes se fondent sur des miracles, sur l'autorité de prophètes et sur l'inspiration divine de ces êtres supérieurs. Toutes renferment des articles de foi, qu'on dit être nécessaires pour le salut, et qui sont cependant au-dessus de la portée de l'esprit humain. La raison doit ployer sous le joug de la foi, et lui vouer une obéissance aveugle. C'est ce qui ne manquerait pas d'arriver, si la réflexion ne venait pas bientôt exciter une révolte générale contre la prétendue religion. Ce serait une chose absolument incompréhensible, et digne d'exciter le plus grand étonnement, que tant de religions différentes fussent nées parmi les hommes, et qu'un si grand nombre de cultes se fussent maintenus, malgré les absurdités choquantes dont ils sont remplis, si la raison eût été libre d'agir, et si les préjugés et l'aveu-

glement n'en eussent pas engourdi les facultés. Mais l'aveuglement persista toujours, et il ne fit même que s'accroître encore davantage, parce que, dès qu'une religion commençait à perdre son influence sur les esprits et sa considération, après avoir avoir dominé d'une manière exclusive pendant un temps plus ou moins long, elle se trouvait de suite remplacée par une nouvelle, qui se fondait bien à la vérité sur la précédente, et qui ne la renversait pas complètement, parce qu'alors elle n'aurait pu gagner la confiance des sectaires de sa rivale, mais qui prétendait toutefois la perfectionner et en faire disparaître les erreurs. Chaque nouvelle religion s'est donc établie sur les débris de l'ancienne : faible au moment de sa création, elle se propageait avec le temps, et finissait par devenir dominante, à mesure que le fanatisme s'emparait de ses premiers prosélytes. C'est ainsi que le judaïsme se comporta envers les religions des Egyptiens et des autres peuples païens, la religion chrétienne à l'égard de la judaïque, et l'islamisme envers toutes deux. L'histoire de chacun de ces cultes, et celle des modifications intérieures qu'ils subirent, conduisent aux mêmes résultats. Malgré le voile sacré qui enveloppe les religions positives, elles ne sont autre chose que l'ouvrage des hommes, et c'est aux opinions particulières, ainsi qu'au caractère des nations, aux circonstances du temps et aux rapports politiques, qu'elles sont redevables de leur origine et de leur forme. Telle est la raison qui fait que le choix de la religion ne dépend pas de la volonté des individus. On les élève dans celle du lieu qu'ils habitent, avant même qu'ils aient la connaissance de ce qu'ils sont comme hommes, et de l'utilité qu'ils peuvent retirer d'une religion. Or, le lien qui attache l'homme à un culte positif étant aussi accidentel et aussi arbitraire, la religion n'exerce qu'une

bien faible influence sur son caractère et sur sa vie, de sorte que la plus légère occasion suffit pour le porter à lui désobéir. Si ce lien était réellement divin, et non humain, il serait infiniment plus difficile de le rompre et de s'en dégager; la vérité divine se manifesterait avec plus d'énergie, et serait plus sensible. L'expérience ne constate point l'existence d'un rapport semblable entre la religion, telle qu'elle est, et le commerce réel de la vie. Charron cite pour exemple la doctrine de l'immortalité de l'âme, de la béatitude des justes dans le Paradis, et de la punition éternelle des méchans aux Enfers. Si on était intimement convaincu qu'une pareille doctrine fût réellement divine, quelle impression ne devrait-elle pas faire sur nous, toutes les fois que nous y penserions! Mais les actions des hommes sont diamétralement en contradiction avec cette conviction. On ne manque pas d'exemples de condamnés que la crainte d'une mort prochaine, qu'ils croyaient inévitable, fit périr avant le supplice, de sorte que leur grâce arriva trop tard. Or, qu'est est la mort pour le malfaiteur, en comparaison des châtimens éternels dont la religion menace le pécheur dans l'avenir? Cependant la plupart des hommes n'en conçoivent qu'une frayeur bien légère. Si, au contraire, on était certain et convaincu que le bonheur attend les justes pendant l'éternité, pourquoi l'homme vertueux redouterait-il la mort, condition indispensable de sa félicité? C'est donc par pure vanité qu'on assure ajouter foi à de semblables dogmes religieux, puisqu'on n'y croit en réalité point. Charron n'exceptait pas de ses doutes sur les religions positives le christianisme, ou plutôt la doctrine de l'Eglise catholique, apostolique et romaine, dont Montaigne n'avait pas osé révoquer la vérité en doute; aussi le clergé n'eut-il pas tout-à-fait tort

quand il considéra le livre *De la Sagesse* comme un ouvrage funeste aux intérêts de la religion, fit des efforts incroyables afin d'empêcher qu'il ne se répandît dans le monde, et, n'ayant pu parvenir à en obtenir la suppression, travailla de tout son pouvoir à prévenir les suites funestes qu'il avait tout lieu d'en redouter. Cependant le but de Charron n'était nullement de renverser l'autorité de toute religion quelconque : il ne voulait que ramener le culte divin à la pureté et à la dignité, qui sont les seuls caractères auxquels la raison puisse reconnaître une religion capable de contribuer, comme elle doit le faire, au perfectionnement, au bonheur et au repos du genre humain.

L'opinion que Charron s'était formée de la véritable religion mérite notre approbation, et doit exciter toute notre surprise, si nous réfléchissons à l'empire que l'Eglise exerçait de son temps, et aux préjugés religieux qui aveuglaient ses contemporains. En effet, elle ferait honneur à la raison la plus éclairée, même aujourd'hui, qu'il est permis d'émettre en toute liberté son jugement sur la religion. Charron soutient que la vraie religion est l'affaire de l'esprit et du cœur, et il s'oppose au culte extérieur de Dieu par des cérémonies. Elle doit enseigner à l'homme combien il est faible et dépendant, et elle doit lui faire connaître l'étendue de son malheur moral, afin qu'il soit contraint de recourir à l'idée de Dieu pour trouver le calme et la paix. Cette croyance en un Dieu créateur et régulateur du monde, jointe à l'adoration mentale et sincère du plus élevé et du plus saint de tous les êtres, constitue, suivant lui, l'essence de la religion. Il veut que la vertu subsiste par elle-même, qu'elle repose sur ses propres bases, et que la croyance religieuse n'en fasse que fortifier et consolider le sentiment

Il ne pense toutefois pas que l'adoration extérieure de Dieu soit entièrement dépourvue d'importance; mais ce ne doit être qu'un moyen d'éveiller le culte intérieur, et de lui imprimer plus de ferveur; car la véritable piété ne peut jamais être étrangère à la vertu. Comme ces préceptes s'accordent parfaitement avec les réflexions auxquelles la saine raison est conduite quand elle médite sur l'essence de la morale et de la religion, ils forment aussi la meilleure apologie qu'on puisse opposer aux détracteurs de Charron, et à ceux qui le blâmèrent avec tant d'animosité d'avoir attaqué l'importance et l'utilité des religions positives.

Les liaisons de Montaigne avec Etienne de La Boëtie datent de plus loin que son intimité avec Charron. La Boëtie naquit en 1530, fut conseiller au parlement de Bordeaux, et mourut dans cette ville, en 1563, entre les bras de Montaigne, à qui il légua sa bibliothèque et ses écrits, qui parurent en effet, après sa mort, par les soins de son estimable ami. Montaigne parle de lui en termes fort honorables dans plusieurs passages de ses *Essais*, et sa lettre sur la conduite de La Boëtie au lit de mort est surtout touchante et instructive. Autant Charron avait parlé hardiment comme théologien, autant La Boëtie s'exprima librement comme politique, dans un petit ouvrage qui a pour titre : *Discours de la servitude volontaire*, ou *le Contr'un*, de sorte que Montaigne renonça par prudence au projet qu'il avait d'abord formé de l'annexer au chapitre de l'Amitié dans ses *Essais* [1]. Il est étonnant qu'on ne se

[1] Montaigne publia, peu de temps après la mort de La Boëtie, un recueil de traductions du grec, faites par ce dernier, sous le titre de : *La ménagerie de Xénophon; les Lettres de mariage de Plutarque; et la Lettre de consolation de Plutar-*

soit pas souvenu de cet ouvrage pendant le cours de la révolution française, à l'esprit et à la tendance de laquelle il correspondait parfaitement, puisqu'il avait pour but le renversement de la monarchie. La Boëtie y posa la question suivante : *Comment est-il possible que tant d'hommes et que*

que à sa femme. Il exclut le *Discours de la servitude volontaire* de ce recueil, « parce qu'il lui trouvoit la façon trop « délicate et mignarde pour l'abandonner au grossier et pe- « sant air d'une si mal plaisante saison. » Voici le tableau qu'il trace de ses liaisons avec La Boëtie : « . . . C'est un discours « auquel il donna nom : *La Servitude volontaire;* mais ceux « qui l'ont ignoré, l'ont bien proprement depuis rebaptisé, « le *Contr'un.* Il l'écrivit par manière d'essay, en sa pre- « mière jeunesse, à l'honneur de la liberté contre les tyrans. « Il court piéça ès mains des gens d'entendement, non « sans bien grande et méritée recommendation : car il est « gentil et plein au possible. Si y a-t-il bien à dire, que ce « ne soit le mieux qu'il peust faire : et si en l'aage que je « l'ay connu plus avancé, il eust pris un tel dessein que « le mien, de mettre par écrit ses fantaisies, nous verrions « plusieurs choses rares, et qui approcheroient bien près « de l'honneur de l'antiquité : car notamment en cette par- « tie des dons de nature, je n'en connois point qui luy soit « comparable. Mais il n'est demeuré de luy que ce discours : « encore par rencontre, et croy qu'il ne le vid oncques « depuis qu'il luy échappa : et quelques mémoires sur cet « édict de janvier fameux par nos guerres civiles. . . . C'est « tout ce que j'ay pû recouvrer de ses reliques (moy qu'il « laissa d'une si amoureuse recommendation la mort entre « les dents, par son testament, héritier de sa bibliothèque « et de ses papiers), outre le livret de ses œuvres que j'ay « fait mettre en lumière : et si suis obligé particulièrement « à cette pièce, d'autant qu'elle a servy de moyen à notre « première accointance. Car elle-même fut monstrée, lon- « gue espace avant que je l'eusse veu; et me donna la pre- « mière connoissance de son nom, acheminant ainssi cette « amitié, que nous avons nourrie autant que Dieu a voulu, « si entière et si parfaite, que certainement il ne s'en vit « guère de pareilles. »

souvent même plusieurs grands peuples obéissent à un seul tyran, qui n'a d'autres pouvoirs que ceux dont ils l'ont eux-mêmes revêtu, et qui ne peut leur nuire qu'autant qu'ils consentent à le souffrir, et qu'ils ne veulent pas lui résister? Il peint la tyrannie arbitraire sous les couleurs les plus sinistres, et montre combien il serait facile au peuple, ou même à quelques individus, de secouer le joug, dès qu'ils en auraient pris la résolution, et dès que l'idée de *l'un*, étant appréciée à sa juste valeur par son parallèle avec celle de la pluralité contre lui (*contr'un*), cesserait d'inspirer de la crainte. Après avoir signalé de cette manière le contraste entre la faiblesse personnelle d'un ou de plusieurs tyrans et la puissance du peuple, il cherche les causes qui font que la tyrannie parvient toutefois si souvent à s'établir.

La Boëtie partage les tyrans en trois classes, suivant qu'ils sont arrivés au rang suprême par le choix du peuple, par la force des armes ou par la voie d'hérédité. Quel que soit le principe efficient de la tyrannie, les effets de cette dernière sont toujours à-peu-près les mêmes. Ce qui rend les hommes soumis au joug d'un tyran si indifférens pour la liberté, c'est d'abord l'habitude de la dépendance. Ils naissent esclaves, et n'apprennent pas même à connaître l'ombre de la liberté. Aussi ne pensent-ils pas plus à secouer leurs chaînes, que les peuples accoutumés une fois à la liberté républicaine ne sont disposés à supporter une constitution monarchique, tant qu'ils sont en état de s'y soustraire. Comme il existe toujours parmi le peuple quelques hommes dans le cœur desquels le sentiment naturel de la liberté ne s'éteint pas totalement, et dont la raison demeure assez éclairée pour leur faire appré-

cier l'injustice et en même temps la faiblesse de la tyrannie, et pour les porter à dessiller les yeux de leurs concitoyens, les tyrans n'ont rien de plus empressé que d'enlever aux sujets tout pouvoir de parler et d'écrire sur la liberté, et de prévenir ainsi la naissance et la propagation des idées politiques libérales. Une seconde cause du maintien de la tyrannie est l'inertie et la mollesse efféminée qui s'emparent peu-à-peu des nations courbées sous le joug du despotisme. La troisième réside dans la forme extérieure même du gouvernement tyrannique. Ce n'est pas le tyran seul qui règne; il a cinq ou six favoris, qui sont les complaisans et les compagnons de ses débauches, qui participent à ses rapines, et qui servent d'instrumens à ses cruautés. Ces cinq ou six personnages en emploient aussi cinq ou six cents autres, qui sont intéressés à leur conservation, et qui, à leur tour, en alimentent cinq ou six mille, auxquels ils dispensent des places et distribuent les deniers de l'état. C'est ainsi que s'établit une longue chaîne de tyrans, à l'aide de laquelle le despote peut attirer à lui tous les sujets, comme Jupiter en agissait par rapport aux Dieux. On conçoit alors comment le despote peut se servir des sujets eux-mêmes pour les rendre ses esclaves. A ces diverses considérations il faut ajouter l'avidité et l'égoïsme des individus, qui contribuent encore à assurer le boulevard de la tyrannie. Cependant personne n'est plus malheureux, sous cette forme de gouvernement, que le tyran lui-même, et que ceux dont l'existence entière et le bonheur dépendent de lui. La Boëtie termine son discours par un tableau vigoureux des maux qu'une tyrannie injuste et cruelle attire aux gouvernans et aux peuples. Cette petite production mérite de passer à la postérité, tant à

cause de la vérité historique des idées politiques qu'elle renferme, qu'à raison de l'énergie, de la clarté et des agrémens de l'exposition.

Nicolas Machiavel, un des hommes les plus instruits et les plus remplis de goût qui aient jamais écrit sur l'histoire et la politique, a paru, aux yeux d'un grand nombre au moins, différer entièrement de La Boëtie par sa manière de penser et ses principes sur le droit politique. Florence se glorifie de l'avoir vu naître. L'époque de sa vie correspond à celle des intrigues que la famille des Médicis trama pour asservir les Florentins et consolider le pouvoir qu'elle parvint à usurper. On doit donc, quand il s'agit d'apprécier l'esprit et le but de ses ouvrages historiques et politiques, prendre en considération la nature des circonstances et des événemens au milieu desquels il coula ses jours. Le but exclusif des études auxquelles il se consacra fut, dès sa plus tendre jeunesse, moins de suivre le torrent, en adoptant les idées qu'on alliait alors à l'érudition scientifique, que d'acquérir les connaissances nécessaires pour devenir un homme d'état consommé dans les affaires. Il donna de fort bonne heure des preuves de son goût pour la satire et le persiflage, en publiant ses imitations d'Aristophane et de Plaute, dont le succès fut si prodigieux qu'elles obtinrent même l'assentiment du pape Léon X. Mais il s'occupa surtout de l'histoire, et dans l'intention d'en pouvoir tirer des résultats applicables à la politique, point de vue sous lequel on l'avait peu ou même point encore considérée, de sorte que cette raison est précisément celle pour laquelle les travaux historiques de Machiavel ont été jugés par autant de personnes d'une manière à-la-fois si défavorable et si mal fondée. Dans le fond de son âme, il était républicain et ennemi de tout gouvernement monar-

chique ou despotique : ses véritables sentimens le rendaient donc contraire aux desseins des Médicis ; mais il ne les prit pas pour guides, se dirigea uniquement d'après les circonstances, et s'*attacha* au parti du plus fort. Cette conduite, non-seulement montra son caractère politique sous un jour très-équivoque, mais encore le fit accuser de haute trahison, de sorte qu'on le plongea dans un cachot, où il subit même la question. Comme on ne put pas acquérir la conviction du crime dont il était soupçonné, on le remit en liberté, et il reçut une pension, en même temps qu'on le chargea d'écrire l'histoire de sa patrie. Les persécutions des Médicis ne tardèrent pas non plus à le priver de cette place. Cette famille puissante n'épargnant rien pour réduire les Florentins sous le joug, il se forma contre elle une conjuration, ayant entre autres pour but de faire périr le cardinal Jules de Médicis, depuis Pape, sous le nom de Clément VII. Machiavel fut soupçonné d'avoir trempé dans cette conspiration : on prétendit qu'il avait voulu exciter les Forentins par ses apologies de Brutus et de Cassius, et les engager à employer la même voie que ces Romains pour recouvrer leur liberté. Quoiqu'on ne pût pas parvenir à prouver juridiquement l'exactitude de ces inculpations, il perdit toutefois sa pension et sa place, et tomba ainsi dans l'indigence et le besoin. Il vécut encore quelques années ; mais, voyant sa patrie retombée par force sous le joug des Médicis, il avala du poison, et mourut vers l'année 1527.

Machiavel a beaucoup écrit, et ses ouvrages méritent d'être lus. Mais son livre intitulé : *Il Principe*, est celui qui a le plus particulièrement contribué à établir sa réputation. On a souvent mal jugé ce traité, en le considérant sous un point de vue tout-à-fait faux.

Communément on pense que Machiavel y représente la tyrannie comme un gouvernement juste et légitime, et qu'il y fait connaître aux rois les moyens de l'exercer d'une manière illimitée, parce qu'il se borne à donner une histoire de la tyrannie et les preuves d'une profonde connaissance du grand monde, sans y mêler aucune réflexion sur la moralité, ni sur la légitimité. Si tel avait été en effet son but, il mériterait réellement le mépris infâmant avec lequel plusieurs écrivains distingués ont parlé de lui. A la vérité, un prince ou un ministre mal intentionnés trouvent dans son ouvrge une foule de préceptes concernant la manière dont il leur est possible de s'abandonner à toutes les inspirations de leurs sentimens dépravés, et en même temps de se soustraire à la justice du peuple. Sous ce point de vue, le livre de Machiavel peut être infiniment dangereux ; mais le but de l'auteur ne fut certainement pas de justifier par ses raisonnemens et de consolider par ses conseils l'abus tyrannique du pouvoir suprême : au contraire, il avait une intention toute opposée, quoique enveloppée dans l'ombre du mystère. Il croyait que le moyen le plus infaillible pour révolter ses concitoyens contre les tentatives qu'une famille aussi puissante que celle des Médicis pourrait faire dans la vue de les asservir, était de tracer le tableau de la tyrannie et de toutes les horreurs qui marchent à sa suite, de signaler les machinations infernales et les moyens affreux dont elle se sert pour s'élever et se maintenir, et de démontrer l'indifférence qu'un tyran affecte pour tout ce qui s'appelle droit, obligation, devoir et religion, dès qu'il se sent le moins du monde gêné par un de ces liens. Machiavel lui-même était trop bon historien et trop bon politique, il révérait avec trop d'enthousiasme la liberté républicaine, ainsi que le constatent les

jugemens qu'il porte sur les divers événemens remarquables de l'histoire romaine, pour avoir cherché de bonne foi, dans son livre, à défendre la tyrannie. Plusieurs réfutations sérieuses, *qui en parurent*, n'eussent vraisemblablement pas manqué de le faire sourire, s'il eût pu les lire. Rien dans sa conduite, comme citoyen, et dans le sort qu'il éprouva, n'autorise non plus à lui attribuer des vues semblables. Il servit sa patrie tant qu'elle conserva son indépendance, et qu'elle combattit contre l'usurpation des Médicis ; et la haine que cette famille lui avait vouée aurait été bien peu d'accord avec les projets ambitieux qu'elle nourrissait, si elle eût cru trouver en lui un véritable apologiste de sa conduite, ou seulement du despotisme en général, comme Hobbes le devint par la suite. Au contraire, on explique très-bien la haine qu'elle eut pour lui, quand on compare l'enthousiasme avec lequel Machiavel parle du républicanisme des Romains au tableau qu'il trace ailleurs des tyrans. Les Médicis se reconnaissaient sous un jour trop défavorable dans cette peinture, pour qu'il leur fût possible de la considérer comme une basse flagornerie de l'auteur. Si Machiavel couvrit ses véritables intentions d'un voile semblable, il y fut sans doute conduit par la situation politique dans laquelle il se trouvait ; et probablement il avait calculé avec sagesse qu'en attaquant d'une manière directe la tyrannie, il ne produirait pas une impression aussi vive sur ses concitoyens qu'en la combattant, comme il le fit, par des voies indirectes. On n'est nullement fondé à objecter ses relations avec des chefs de partis et des usurpateurs, par exemple, avec César Borgia, ni les flatteries qu'il leur prodigua, au détriment peut-être du parti démocratique de Florence. Dans ces temps de fermentations politiques, où plusieurs factions déso-

laient Florence et la très-grande partie de l'Italie, le républicain le plus fidèle à sa cause pouvait trouver convenable à ses intérêts particuliers, et même à ceux du public, de s'attacher à un des usurpateurs, soit pour en renverser un autre par son secours, soit pour diminuer la présomption du parti populaire, qui ne pouvait manquer de nuire au bien général, sans qu'on soit autorisé à conclure de là qu'il était partisan du gouvernement despotique. Comme, au reste, on méconnut tout-à-fait le but du livre de Machiavel, et qu'on jugea mal, par conséquent, de ses principes politiques, on ne doit pas être surpris s'il trouva des ennemis qui ne se contentèrent pas de blâmer sa politique, mais qui l'accusèrent encore d'irréligion et d'athéisme. Le meilleur argument contre la validité de ce dernier reproche, c'est que la cour de Rome ne trouva pendant longtemps rien de répréhensible dans son ouvrage, qu'on le lut un siècle entier à-peu-près avant de soupçonner que l'athéisme y fût enseigné, et que Clément VIII fut le premier que les clameurs de quelques savans engagèrent à l'interdire [1].

Jean Bodin s'est fait aussi un grand nom parmi les auteurs qui ont écrit au seizième siècle sur la politique. Il naquit, en 1529, à Angers, étudia le droit à Toulouse, et se livra en outre avec ardeur à l'histoire, à la politique et à la littérature classique; ce que prouve le commentaire qu'il a écrit sur les *Cynegetica* d'Oppien. Pendant quelque temps, il

[1] Le philosophe couronné, Frédéric-le-Grand, qui a écrit une réfutation de l'ouvrage de Machiavel, suppose que César Borgia lui fournit le portrait de son Prince, et qu'il le proposa réellement comme un modèle à imiter. C'est pour cette raison que le roi de Prusse le combattit et le réfuta sérieusement.

donna des leçons publiques à Toulouse; mais bientôt il quitta cette ville pour se rendre à Paris, où il se livra à la pratique des affaires. Son esprit et la variété des connaissances qu'il possédait lui procurèrent la faveur de Henri III; mais l'envie ne tarda pas à le faire disgrâcier. François, duc d'Alençon et d'Anjou, et frère des rois François II, Charles IX et Henri III, l'employa ensuite dans plusieurs affaires publiques, et l'emmena avec lui en Angleterre et en Flandre. Après la mort de ce prince, il s'établit à Laon, et prit part aux affaires juridiques et publiques des habitans, ce qui lui attira plusieurs fois de vifs désagrémens. Il mourut de la peste qui régna dans cette ville en 1596. Des bruits vagues et dénués de vraisemblance portent que ses parens étaient Israélites, qu'il était secrètement attaché à la religion judaïque, qu'il fut carmélite dans sa jeunesse, et qu'ensuite il quitta l'habit de l'ordre. Son plus célèbre ouvrage a pour titre: *De republicâ, libri sex*. Quoiqu'il n'y règne pas à beaucoup près un ordre systématique établi sur des principes certains, qu'il paraisse très-faible quand on le compare aux ouvrages modernes sur le droit public et la politique, que d'ailleurs il soit surchargé d'un vain étalage d'érudition classique, et qu'une foule de choses étrangères au sujet y soient traitées, cependant il mérite de fixer l'attention, parce que c'est un des premiers écrits scientifiques qui aient paru, dans les temps modernes, sur l'art de gouverner. A l'époque où il vit le jour, certains auteurs le louèrent avec l'enthousiasme de l'admiration la plus exagérée, pendant que d'autres l'attaquèrent avec toute l'animosité que la passion peut inspirer.

Bodin, dans ses principes politiques, observa, entre les deux extrêmes de la monarchie et de la démocratie absolues, un juste milieu, qui devait né-

cessairement le brouiller avec les partisans et les défenseurs de ces deux espèces de gouvernemens. D'un côté, il soutint que les rois sont encore plus soumis que leurs sujets aux lois de Dieu et de la nature, que les engagemens contractés sont tout aussi obligatoires pour eux que pour le peuple, et qu'ils ne peuvent frapper aucun impôt sans le consentement et l'approbation de la nation. En même temps, il déclara être le premier publiciste de son temps qui osât professer publiquement une opinion semblable, et il combattit ceux qui, enseignant une doctrine contraire, n'écrivaient que sur les moyens d'étendre encore davantage la puissance des rois. Ces assertions lui attirèrent la haine des prosélytes du gouvernement monarchique. Mais, d'un autre côté, il déclara, en termes clairs et précis, que les sujets n'ont jamais le droit de déposer un souverain légitime, même lorsqu'il les gouverne despotiquement, parce qu'une pareille maxime bouleverserait de fond en comble la société si elle venait à être adoptée d'une manière générale. Suivant Bodin, les rois tiennent leur sceptre de Dieu : le peuple ne peut donc pas les punir de leur tyrannie, et c'est une prérogative qui n'appartient qu'à la justice divine. Cependant, quoiqu'il refusât au peuple le droit de se révolter contre les souverains, il accordait que les princes étrangers peuvent écarter un tyran, de même que chaque roi a le droit de prêter assistance à un autre monarque, toutes les fois que la vie et l'honneur de celui-ci sont menacés. Il fut conduit à cet axiome de l'illégitimité des rebellions contre les tyrans par les circonstances du temps, et par les maux que les fermentations politiques de la France causaient alors au peuple français; mais il devint lui-même infidèle aux opi-

nions qu'il avait imprimées, puisqu'il entra dans le parti de la Ligue [1].

François Sanchez, né en 1562, à Bacara dans le Portugal, et issu d'une famille juive, si *nous en croyons* la tradition, fut sceptique plus décidé que Montaigne, que Charron et que plusieurs autres philosophes ses contemporains. Étant encore enfant, il fut envoyé à Bordeaux, où il commença ses études. Il fréquenta ensuite plusieurs universités d'Italie, et Rome fut la ville où il séjourna le plus longtemps. Les mathématiques, la physique et la médecine l'y occupèrent tout entier. L'art de guérir était la profession à laquelle il se destinait, et que son père avait aussi exercée. Revenu en France, il prit le titre de docteur à Montpellier, et devint ensuite professeur de philosophie et de médecine à Toulouse, où, pendant vingt-cinq années consécutives, il remplit ces deux chaires de la manière la plus brillante. Quoiqu'il eût pris l'engagement d'exposer la doctrine d'Aristote, et que ce fût en effet

[1] Quand Bodin sort du domaine de l'histoire, du droit public et de la politique, on trouve en lui un mélange bizarre de superstition et d'incrédulité, auquel on doit attribuer la sévérité avec laquelle il a été jugé. Dans un ouvrage qui n'a pas été imprimé (*Colloquium Heptaplomeres, seu dialogus de abditis rerum sublimium arcanis*), il établissait, entre les religions positives, un parallèle où le christianisme paraissait fort inférieur au naturalisme et même au judaïsme, de sorte que plusieurs ont pensé qu'il était secrètement attaché au culte des Israélites. On a encore plus lieu de le penser, à la lecture de sa *Dæmonomanie des sorciers*, dans laquelle il allègue les argumens les plus singuliers en faveur de la magie et de la sorcellerie. Ses ennemis en prirent occasion de l'accuser d'entretenir des liaisons avec les mauvais Génies. Peu de temps avant sa mort, il écrivit son *Théâtre de la nature universelle*, où le naturalisme et la superstition se trouvent également alliés ensemble. Ces derniers ouvrages de Bodin ont été presque oubliés pour son traité *De republicâ.*

celle qu'il enseignait, il était intérieurement ennemi déclaré de cette philosophie, contre laquelle il dirigea d'une manière spéciale son scepticisme, parce que c'était elle qui régnait presque exclusivement alors, au moins chez les Français et en Espagne. Cependant, il n'osa pas se borner au système des sceptiques, soit dans ses leçons, soit dans ses écrits. Les persécutions que Ramus avait essuyées pour avoir attaqué le péripatétisme, et qui augmentaient encore l'orgueil et la présomption des enthousiastes partisans de cette doctrine, devaient suffire pour détourner un professeur français en philosophie d'essayer de nouvelles tentatives du même genre. En outre, l'aristotélisme était formellement honoré de la protection des grands de la France, et un édit royal avait même défendu de l'attaquer en public. Sanchez ouvrit donc un champ plus vaste à son scepticisme. Au lieu de le borner au seul système d'Aristote, il l'étendit à tout dogmatisme quelconque, sans distinction, et posa même en principe que l'homme ne sait absolument rien.

L'ouvrage de Sanchez : *De multum nobili scientiâ, quod nihil scitur* [1], figure honorablement parmi les meilleurs traités philosophiques que nous possé-

[1] Le passage suivant de la préface de son livre pourra faire apprécier la manière dont il jugeait de la philosophie aristotélique : *Credunt*, dit-il, *facilèque ad Aristotelem convolant, volvunt, evolvunt, memoriæ mandant, isque doctior est, qui plura ex Aristotele novit recitare. Quibus si vel minimum neges, muti fiunt, te tamen blasphemum clamant; si contrà arguas, sophistam. Quid hìc fias? Miserum. Decipiantur qui decipi volunt. Non his scribo; nec proindè scripta legant mea.* Les écrits de Matthieu Simon, de Daniel Hartnack et de Jean-Henri Ulrich, contre le scepticisme de Sanchez, sont insignifians. Leurs auteurs étaient loin de posséder un talent philosophique et un savoir comparables à ceux de Sanchez.

dions sur le scepticisme. Il est agréable à lire, exécuté avec goût et esprit, et écrit d'un style expressif et sententieux, mais cependant pur et intelligible. Nous pouvons juger, d'après cette production, que l'auteur était rempli de lumières et de sagacité. Lui-même raconte la marche qu'il suivit dans ses spéculations, et rapporte comment sa patience, infatigable quand il cherchait la vérité, le conduisit enfin à douter de la réalité d'aucune science véritable et dogmatique. Il commence les recherches qui font l'objet de son livre par la question sceptique : *Quid?* et les termine de la même manière. Il manifeste combien peu Aristote le satisfait, mais avec une timidité et une circonspection telle qu'on voit qu'il craignait d'émettre son opinion à cet égard. Il se plaint de ce que tout antagoniste du philosophe de Stagyre reçoit aussitôt l'épithète de sophiste ou de blasphémateur; et, comme on n'a aucun espoir de faire entendre raison à des individus aussi aveuglément livrés au péripatétisme, il forme le vœu que ses écrits ne tombent point entre leurs mains. On ne rencontre chez lui aucun argument sceptique qui ne se trouve déjà dans le pyrrhonisme; mais il s'en sert, contre la philosophie dogmatique du temps, d'une manière qui lui appartient en propre, Il s'attache surtout à démontrer, et revient presque toujours à cette proposition, que le savoir humain ne s'étend pas aux objets en eux-mêmes, et qu'il se réduit tout entier à des produits de l'imagination et à des mots.

Quelque général que fût le scepticisme de Sanchez, son but ne paraît toutefois pas avoir été proprement de le représenter et de le recommander comme la seule philosophie possible et valable [1];

[1] *Ergo vidisti difficultates, quæ scientiam nobis adimunt. Scio, plura forsitan non placebunt ex his, quæ hìc dixi;*

au contraire, il semble n'avoir eu d'autre intention que d'épurer le savoir philosophique, et d'élaguer tous le fatras dogmatique dont se gonflaient les prétendus et vains savans, qui au fond ne savaient rien, afin d'établir la vérité à la place des chimères et des fictions. Il déclare lui-même qu'il n'a prétendu qu'exposer, avec clarté et méthode, son opinion sur la science philosophique généralement répandue alors; qu'il s'abstient de démontrer le scepticisme, de peur de tomber dans le défaut qu'il trouve si répréhensible chez les autres; et que son plan est d'établir, autant que possible, une science solide et facile, qui ne repose pas sur des rêves imaginaires, et qui n'ait pas, pour unique résultat, d'étaler avec ostentation un grand talent de subtiliser. Il voulait examiner dans un autre ouvrage, qui n'a point paru, si et comment l'homme peut savoir quelque chose. Il se proposait aussi de développer la méthode de la science, autant que les limites de l'esprit humain permettent de le faire.

Jérôme Hirnhaym, docteur en droit et vicaire-général de l'ordre des prémontrés en Bohême, Moravie, Silésie et Autriche, opposa, comme Sanchez, mais cinquante ans environ plus tard, le scepticisme

sed nec, dices, demonstravi, nihil sciri. Saltem quantum potui clarè, fideliter et verè, quid sentirem exposui. Nec enim quod in aliis ego damno, ipse committere volui, ut rationibus longè petitis obscurioribus et magis forsitan qœsito dubiis intentum probarem. Mihi namque in animô est, firmam et facilem, quantum possem, scientiam fundare, non verò chimæris et fictionibus à rei veritate alienis, quæque ad ostendendam solum scribentis ingenii subtilitatem, non ad docendas res comparatæ sunt, plenam. . . . Interim nos ad res examinandas accingentes, an aliquid sciatur et quomodò, libellô aliô proponemus, quô methodum sciendi, quantum fragilitas humana patetur, exponemur.

à l'obscur dogmatisme philososophique de ses contemporains. Son but n'était cependant pas le même, et il suivit une autre marche dans ses raisonnemens. Il voulait montrer la nullité du savoir philosophique, afin de consolider la croyance à la révélation, et de faire jeter des racines plus profondes à l'esprit religieux. Son intention n'était pas non plus de se faire ranger dans la même classe que les autres sceptiques, et il n'épargna rien, entre autres, pour éviter qu'on le comparât à Agrippa, qu'il accabla d'invectives en le taxant de magicien et d'esprit fort, quoique lui-même ait porté ses doutes infiniment plus loin par rapport à la science philosophique. Dans son traité : *De typhó generis humani*, il déclame d'abord contre l'insatiable avidité des hommes pour le savoir. Il fait voir qu'une application excessive à l'étude affaiblit le corps, cause une foule d'incommodités, provoque diverses maladies, dispose à la mélancolie, engendre l'envie, s'oppose à la fécondité des mariages, etc. S'il est question, dit-il, d'une science exacte, pour laquelle les philosophes exigent une certitude et une évidence métaphysiques, et qu'ils identifient avec la théologie, on doit en nier l'existence avec les académiciens. Hirnhaym se fonde sur l'incertitude de l'expérience acquise par les sens, et sous la dépendance de laquelle la raison se trouve cependant toute entière, puisqu'elle acquiert ses connaissances, sans exception d'aucune, par les sens. Il compare ceux qui soutiennent la réalité d'une science contraire, à des personnes agitées par des rêves, et qui, pendant leur sommeil, croient à l'existence réelle des objets que les songes peignent à leur esprit, mais dont elles reconnaissent l'illusion dès qu'elles s'éveillent. Il avoue ne pas même croire à l'infaillibilité des axiomes les plus certains en apparence de la phi-

losophie, ou, au moins, ne pas leur accorder un si haut degré de certitude que les philosophes sont dans l'usage de le faire, assertion qu'il prouve par la révélation. L'axiome : Rien ne vient de rien, est réfuté par la création du néant. Celui-ci : Aucun accident ne peut exister sans sujet, l'est par le mystère de l'Eucharistie. Le suivant enfin : Trois ne peuvent être identiques, ni avec un tiers, ni les uns avec les autres, l'est aussi par le mystère de la Trinité. Hirnhaym va même si loin, à l'égard des propositions : Une chose ne peut point simultanément être et ne pas être; Une chose est ou n'est pas; Un tout est plus grand que ses parties; que, sans croire à la possibilité d'en démontrer la fausseté, il n'y ajoute toutefois pas assez de confiance pour penser qu'elles soient susceptibles d'application à la Divinité, parce qu'alors, suivant lui, la puissance infinie de Dieu serait limitée par l'intelligence humaine.

Hirnhaym soutenait donc, dans le sens le plus absolu, l'incertitude et l'illusion du savoir rationnel. La vérité de toute connaissance quelconque repose sur la révélation, de laquelle nous sommes informés, non pas par le témoignage des sens, qui ne sont que les instrumens occasionels du savoir, mais par une grâce surnaturelle et par une lumière divine extérieure. Les Apôtres eux-mêmes, qui voyaient le Christ, qui mangeaient avec lui et qui l'entendaient parler, n'avaient pas la conviction de la réalité de ces connaissances par le témoignage physique de leurs sens, qui étaient absolument trompeurs; mais ils l'avaient par la certitude de leur foi. La lumière, qui est la pierre de touche de la vérité, est propre à l'esprit humain, en qui elle est innée, ou qui l'acquiert. Elle diffère de la raison, et elle éclaire les hommes plus ou moins, suivant qu'ils se livrent plus ou moins

à sa contemplation, et que l'œil de l'esprit s'arrête plus ou moins sur elle. Mais l'homme ne doit pas trop compter sur elle, parce qu'il ne lui est pas donné de savoir si, dans ses jugemens, il se dirige d'après la raison ou d'après la lumière intérieure : circonstance d'après laquelle on voit qu'il n'a aucun sujet réel de tirer vanité de sa science. Hirnhaym réfute, à la manière des anciens pyrrhoniens, l'objection la plus ordinaire contre le scepticisme, celle qu'on sait au moins qu'on ne sait rien. Il est seulement très-vraisemblable, dit-il, qu'on ne sait rien, et cette proposition ne saurait être soutenue qu'en supposant aussi la possibilité qu'elle soit fausse, puisque le jugement qu'elle renferme repose uniquement sur la raison humaine. Cependant, pour ne pas choquer l'Eglise par son scepticisme, Hirnhaym déclare admettre la vérité et la certitude de tout ce qu'elle enseigne, et croire même sa doctrine plus certaine que celle à laquelle les dialecticiens arrivent par une série quelconque de raisonnemens.

On reconnaît ici l'enthousiaste mystique, qui voulait faire servir les armes du scepticisme à la défense du transnaturalisme, mais qui par-là même se laissa induire en erreur à l'égard de ce dernier système, et égara son esprit au milieu d'un galimatias philosophique tel qu'il finit par ne plus savoir lui-même ce qu'il voulait. Malgré la confusion de ses idées, il n'en déclama pas moins contre toute l'érudition profane, et fit aux sciences des reproches qu'on ne pouvait considérer que comme des personnalités dirigées contre ceux qui les cultivaient. Les savans sont assez dans l'usage d'excuser leurs fautes et leurs péchés, quoique plus blâmables chez eux que chez les autres; leurs études profanes les rendent froids et inhabiles propagateurs de l'Evangile, et, pendant qu'ils s'en laissent imposer par

leurs inutiles et stériles connaissances, ils n'ont pas la moindre notion de leur véritable et propre misère. Hirnhaym trace ensuite le tableau le plus sombre de la passion vaine et frivole qui les fait aspirer au titre d'écrivain, de l'inhabileté et de l'opiniâtreté avec lesquelles les auteurs soutiennent leurs opinions, même lorsque ce sont des erreurs évidentes, des disputes qui s'élèvent entre eux, des sarcasmes dont ils s'accablent les uns les autres, enfin de la sotte curiosité avec laquelle ils scrutent les choses occultes; et qui bannit de leur cœur l'humilité si salutaire à l'homme, détruit la vraie croyance religieuse dans leur âme, et cause ainsi le malheur éternel d'un grand nombre d'entre eux. Voulant toutefois éviter qu'on le soupçonnât d'avoir eu l'intention d'écrire une apologie de l'ignorance et de la barbarie, il établit un parallèle entre les sciences profanes, qu'il venait de juger avec tant de sévérité, et l'érudition sacrée, et il caractérise, soit dans son ensemble, soit dans ses parties, cette science qu'on acquiert par l'étude assidue et non interrompue de l'Écriture-Sainte et des ouvrages des ascètes ou des mystiques, dont les traités rendent inutiles tous ceux des savans, païens ou mondains[1].

[1] Malgré le mysticisme d'Hirnhaym, on ne peut lui contester cependant de vastes connaissances en littérature. Son style est sentencieux, vif et coulant. Le jugement qu'il porte sur l'ignorance savante est à plus d'un égard vrai et parfaitement juste : seulement il a le défaut d'en tirer des conclusions inexactes et exagérées contre l'importance des sciences en général. On doit lui reprocher aussi de s'être servi du scepticisme pour recommander le mysticisme ascétique, qui n'avait cependant pas de base solide d'après sa manière de philosophie. En effet, nous manquons, suivant lui, d'un moyen subjectif propre à nous apprendre si nos jugemens proviennent de la lumière divine ou

C'est avec infiniment plus de goût, d'esprit et de raison que François La Mothe-le-Vayer peignit le scepticisme comme étant le résultat de sa propre philosophie, et le moyen de s'affermir dans la croyance religieuse. Il naquit à Paris, en 1586, et reçut une brillante éducation, qui orna son rare génie d'une foule de connaissances en tous genres. La littérature classique et l'histoire avaient été les principaux objets de ses occupations, et il y joignit une étude approfondie du monde et des hommes. Ses talens, son érudition, et surtout l'excellence de son caractère privé, lui concilièrent les bonnes grâces de Richelieu et de Mazarin. Il devint conseiller d'état, et on lui confia l'éducation du duc d'Anjou, frère de Louis XIV. Il mourut en 1672, ayant atteint un âge très-avancé. Non-seulement ses ouvrages ne renferment aucune trace de superstition et de bigoterie, mais encore il y donne un champ libre à son esprit satirique et à son humeur joviale, et il y abandonne cette modestie et cette frugalité dont il ne s'écarta cependant jamais dans sa conduite, quoiqu'il vécût au milieu d'une cour fastueuse et livrée à toutes sortes de désordres. Bayle le compare à Plutarque comme écrivain. On lui pardonne aisément les citations dont il a surchargé ses ouvrages, et que différens critiques modernes lui ont reprochées en France; car c'était un usage alors adopté par les savans, qui se plaisaient à étaler ainsi un vain luxe d'érudition. Son livre sur le scepticisme est intitulé: *Cinq Dialogues faits à l'imitation des anciens, par Oratius Tubero.* La Mothe-le-Vayer excellait dans

de la raison. L'argument sceptique qu'il tira du contraste des principes de la pensée et du savoir avec les dogmes de la révélation et de la religion positive, lui appartient en propre, et est de son invention.

l'art du dialogue : les siens ont beaucoup de naturel, et se lisent avec plaisir.

Le premier renferme une apologie et une défense du pyrrhonisme. La Mothe-le-Vayer y suit en général Sextus Empiricus. Il s'attache particulièrement à développer l'argument sceptique tiré de la différence extraordinaire et du contraste des coutumes, des mœurs et des usages des nations. Il y fait preuve d'une grande érudition, et conclut qu'il n'y a pas de devoirs moraux obligatoires généralement, et qu'on ne peut même point ranger dans cette classe ceux que nous avons l'habitude de regarder comme tels.

Le second dialogue, portant le titre de Repas sceptique, est une imitation de Xénophon, de Platon et de Plutarque. La Mothe-le-Vayer y parle aussi avec enthousiasme du scepticisme, qu'il appelle la sainte et divine philosophie. Le sujet dont il s'occupe lui fournit l'occasion de semer partout des traits de gaieté et des plaisanteries fines. Il examine la différence des alimens et des boissons chez les divers peuples, celle des usages observés dans les repas, les différentes idées que les nations se forment de l'amour, et la diversité avec laquelle les hommes satisfont le penchant qui porte les sexes l'un vers l'autre. On admire la liberté avec laquelle il parle de certains objets, entre autres, des rois et des princes, et il émet à cet égard des opinions libérales, qu'on doit être surpris de rencontrer dans la bouche d'un courtisan et d'un homme qui entretenait des relations si intimes avec la cour.

Le troisième dialogue est une apologie de la solitude philosophique, ainsi que des plaisirs tranquilles, mais purs et vrais, qu'elle procure, et qui

dédommagent des biens imaginaires et factices qu'on goûte dans le tumulte du grand monde.

Le quatrième traite des qualités rares et distinguées des ânes du temps. C'est une satire remplie de gaieté des faiblesses et des folies de certains hommes, dont l'auteur trouve que l'âne offre le portrait original, de sorte qu'il donne une apologie de cet animal, à-peu-près semblable à celle qu'Erasme avait faite de l'insensé.

Le cinquième, qui est le plus important lorsqu'il s'agit d'apprécier le scepticisme de La Mothe-le-Vayer, roule sur la différence des religions. Le philosophe trace aussi un tableau fort animé de cette diversité des cultes, et il en conclut également que toute religion est incertaine, que l'esprit ne peut établir aucun principe solide de théologie, et que celle-ci ne saurait par conséquent être une science fixe et inébranlable. Cependant, loin d'appliquer ce résultat pour démontrer l'incertitude de toute religion positive quelconque, il s'en sert, au contraire, afin de prouver la nécessité du culte de la Divinité. Il admet, comme base de la théologie, un principe de croyance que la grâce divine communique à l'homme, et qui surpasse de beaucoup la raison; car l'objet de cette science est si sublime que jamais l'esprit humain ne saurait y atteindre, et qu'il ne peut être connu autrement que par une révélation du ciel. Mais la présomption que nos connaissances prétendues nous inspirent, empêche d'ajouter foi à la révélation, et l'unique manière de nous convaincre des vérités de la religion révélée, c'est de renoncer à cette vanité, en nous persuadant de la faiblesse de notre esprit et de l'incertitude du savoir humain. Le scepticisme est, en quelque sorte, le moyen de détruire en nous jusqu'aux moindres ger-

mes de l'incrédulité, et de nous rendre plus aptes à recevoir l'impression de la grâce divine. La même philosophie qui règne dans les Dialogues de La Mothe-le-Vayer, et qui se termine enfin par la croyance aux révélations du ciel, se retrouve fréquemment aussi dans les autres ouvrages sortis de sa plume.

Comme l'insuccès des différens efforts tentés par les philosophes dogmatistes avaient, pour ainsi dire, rappelé le scepticisme à l'existence pendant le cours de ce période, de même ils fournirent aussi l'occasion de renoncer à la marche que tous avaient jusqu'alors adoptée en cherchant la vérité scientifique sur la voie de l'induction, et d'interroger exclusivement l'expérience, afin d'arriver aux connaissances qu'elle procure immédiatement ou par suite d'observations entreprises à dessein. Le philosophe qui non-seulement insista de la manière la plus vive et la plus pressante sur cette nouvelle méthode d'étudier, mais encore la réalisa lui-même autant que ses moyens le lui permirent, est François Bâcon, baron de Vérulam et vicomte de Saint-Alban. Cet homme remarquable naquit en 1561. Son père, Nicolas Bâcon, remplissait la charge de garde des sceaux sous le règne d'Elisabeth, et jouissait d'une estime générale, à cause de son excellent caractère et de ses profondes connaissances en politique. Dès son enfance, Bâcon attira, par ses talens extraordinaires, l'attention de ses maîtres, et même celle de la reine, aux questions de laquelle il fit souvent des réponses fort spirituelles. A l'âge de douze ans, il fut envoyé à l'université de Cambridge, où il eut pour maître Jean Witgift, depuis archevêque de Cantorbéry. Il y consacra son temps à la littérature classique, et spécialement à la philosophie d'Aristote, laquelle ne tarda cependant pas à lui inspirer de la répugnance, parce qu'il s'aperçut

qu'elle conduit seulement à des disputes, et qu'elle contribue peu ou même point au bonheur général de l'homme. Après avoir terminé ses humanités, il fut initié par son père dans les mystères de la politique, parce qu'étant cadet de famille, il ne pouvait aspirer aux honneurs et aux dignités du royaume qu'en se distinguant par son génie et ses connaissances. Il suivit l'ambassadeur Powlett à Paris, et prouva, par le traité *De statu Europæ*, qu'il écrivit à l'âge de dix-neuf ans, combien il avait su, malgré sa jeunesse, profiter des avantages que ses relations avec l'ambassadeur anglais et son séjour à la cour de France lui procuraient. Mais il perdit son père pendant le cours de ce voyage, et les biens de la famille tombèrent au pouvoir de son frère, qui s'appropria même une somme dont le père avait disposé en sa faveur. Se trouvant réduit à une condition fort triste du côté de la fortune, il revint en Angleterre, et étudia le droit, afin d'exister du produit de sa pratique juridique. Bientôt il devint tellement versé dans la jurisprudence anglaise, qu'avant même la fin de ses études, la reine l'admit au nombre des avocats extraordinaires, et lui donna une prébende, qui le délivra du soin de veiller aux moyens d'exister. Mais son goût le portait plus vers la politique que vers les affaires particulières. Il essaya donc de s'insinuer à la cour, et quoiqu'il ne pût d'abord obtenir aucune place marquante, il finit toutefois par gagner les bonnes grâces du célèbre et infortuné favori d'Elisabeth, le comte d'Essex, qui lui procura les moyens d'améliorer sa fortune. On lui a reproché son ingratitude envers son premier bienfaiteur, parce qu'après sa chute il céda aux séductions de la cour, et l'accusa de haute-trahison ; conduite qui a laissé en effet une tache peu honorable à sa gloire, malgré les services

qu'il rendit à tant d'égards. La fortune, qui lui fut toujours contraire à la cour d'Elisabeth, le combla de ses faveurs sous le règne de Jacques I.er, qui, jugeant de son mérite par l'excellent livre *De augmentis scientiarum*, lui accorda plusieurs charges importantes. La femme qu'il épousa lui apporta aussi une riche dot; mais la dissipation à laquelle il s'abandonna épuisa bientôt sa fortune, au point qu'il tomba dans la dernière indigence. Ce fut le besoin qui l'engagea dans les intrigues auxquelles il dut sa perte par la suite. Il se laissa corrompre, et se permit des injustices. Cependant la fortune le favorisait encore à un point extraordinaire. Il devint membre du conseil intime du roi, et le duc de Buckingham, favori du monarque, lui fit obtenir, en 1617, la place de garde des sceaux. En 1619, il fut nommé grand-chancelier d'Angleterre et baron de Vérulam. L'année suivante, il reçut encore le titre de vicomte de Saint-Alban. Les places éminentes qu'il revêtit successivement ne lui firent toutefois pas négliger ses études, dont un des principaux fruits fut le *Novum organon*, qu'il publia en 1620.

Il tomba du faîte des grandeurs avec autant de promptitude qu'il y était arrivé. Ayant appuyé la proposition du duc de Buckingham, qui voulait remédier, par des monopoles tyranniques, au besoin d'argent que le roi éprouvait, cette conduite accrut de plus en plus les soupçons qu'on avait de sa corruptibilité, de sorte qu'il s'attira la haine non-seulement du peuple, mais encore des grands, et qu'on éleva hautement la voix contre lui dans le parlement. Il fut obligé de se charger de tout le fardeau de l'iniquité, qu'il n'avait fait toutefois que partager. On lui intenta un procès, par suite duquel il fut condamné à une amende de quatre mille livres sterlings; on effaça son nom de

la liste des pairs du royaume, et on le renferma dans la Tour de Londres. La conduite qu'il observa dans cette occurrence témoigne la faiblesse de son caractère, et contraste singulièrement avec ses *lumières* philosophiques. Cependant il passa fort peu de temps en prison; on lui rendit sa liberté, le jugement qui le condamnait fut déclaré nul, et il rentra en possession de ses charges, de sorte qu'il put paraître à la prochaine session du parlement que Charles I.er avait convoqué. Son esprit, ses talens et les services qu'il avait rendus à la littérature, firent oublier les traits peu honorables qui l'avaient livré aux mains de la justice. Mais, depuis cette époque, il évita de prendre part aux intrigues de la cour, et profita de la leçon qui lui avait appris combien ces sortes de relations sont dangereuses, et combien la fortune est inconstante. Il se concentra dans sa famille, et ne vécut plus que pour les sciences. Malheureusement il s'abandonna encore à tous les désordres d'une vie licencieuse pendant sa vieillesse, et le défaut d'ordre et d'économie le réduisit à un tel état de pénurie qu'il se vit contraint d'implorer les bontés du roi. C'est pendant ce période de son existence qu'il écrivit la plupart de ses ouvrages. Il mourut, en 1629, à l'âge de soixante-six ans, dans une maison de campagne que le comte d'Arondel possédait auprès de Londres.

La connaissance profonde que Bâcon avait de la philosophie scolastique de son temps et d'un grand nombre d'autres branches du savoir humain, ainsi que les relations et l'expérience politiques qu'il dut à ses places éminentes, le mirent plus que tout autre en état de porter un jugement exact sur les besoins de l'esprit chez les nations policées, et en particulier d'apprécier le mérite de la philosophie scolastique. Plus il reconnut combien peu elle est

propre à éclairer le genre humain, à le rendre meilleur, et à contribuer au bonheur de la société, plus aussi elle lui inspira de dégoût, et plus il se confirma dans la résolution de lui faire éprouver une réforme totale. Il conçut le plan d'un ouvrage qui devait opérer cette révolution, et auquel il donna le titre de *Magna restauratio*. Ce traité devait être composé de six parties, consacrées : la première, à la division des sciences; la seconde, à l'explication de la nature; la troisième, aux phénomènes de la nature, ou à l'histoire naturelle et expérimentale, pour servir au développement de la philosophie; la quatrième, à l'échelle de la raison; la cinquièmeme à l'introduction de la science active ou philosophie seconde; la sixième enfin à la science active. Bâcon n'a exécuté que quelques parties de ce plan; à l'égard des autres, il a seulement laissé des matériaux qui les concernent, et quelques idées sur la manière dont on peut les développer. La seconde, ou le *Novum organon*, a paru complète; mais, à la place de la première, Bâcon donna son livre : *De augmentis scientiarum*, qui en dédommage bien amplement. Ces deux traités sont classiques dans leur genre, et ils renferment un riche trésor d'observations précieuses et de résultats heureux, applicables à la véritable culture des sciences. Les autres petits écrits de Bâcon, qu'on doit plutôt considérer comme des collections de matériaux, tels que les suivans : *Globus intellectualis; Sylva sylvarum; Historia ventorum; Historia vitæ et mortis*, etc., sont estimables à cause de l'abondance des faits qu'on y trouve. Bâcon tenta aussi d'imprimer une meilleure tendance à l'étude de la philosophie pratique. Il écrivit à cet effet des discours éthiques, politiques et économiques, que lui-même range parmi ses meilleures

productions dans l'épître dédicatoire au duc de Buckingham, et que le public accueillit d'une manière très-favorable, *quia videantur præ ceteris hominum negotia stringere et in sinus fluere,* suivant ses propres expressions. Son histoire de Henri VII, roi d'Angleterre, est une preuve incontestable de l'excellence de sa morale.

Le traité *De augmentis scientiarum*, peut passer, à proprement parler, pour une méthode générale du savoir humain et des sciences. Bâcon y a dressé un arbre encyclopédique des connaissances, qui causa une vive surprise à l'époque de son apparition, malgré le vice radical et les défauts essentiels qui s'y remarquent. Dès-lors même, divers savans le jugèrent d'une manière peu avantageuse. Il servit, jusqu'à un certain point, dans la suite, de base à l'Encyclopédie méthodique, dont les collaborateurs développèrent cependant bien davantage le plan, qu'ils enrichirent d'un grand nombre de branches nouvelles.

Bâcon divisa les sciences, d'après les trois facultés de l'esprit, la mémoire, l'imagination et l'intelligence, en histoire, poésie et philosophie.

L'histoire est un tableau des ouvrages de Dieu, des hommes ou de la nature. Elle se partage, sous le premier point de vue, en sacrée, prophétique et ecclésiastique; sous le second, en histoire ancienne et moderne, histoire littéraire, mémoires, éphémérides, annales, antiquités et histoire générale; sous le troisième, en histoire de la nature uniforme, d'après ses produits et ses effets réguliers (*historia generationum*); histoire de la nature variable, d'après ses produits et ses effets illégitimes ou irréguliers (*historia præter generationum*); et histoire de l'emploi que les hommes font des produits des forces de la nature (*historia artium*).

On saisit de suite les vices de cette division des sciences historiques, physiques et technologiques, et du principe sur lequel elle se base.

La poésie, que Bâcon rapportait à l'imagination, est : ou narrative, quand le poëte peint des événemens survenus, et alors elle comprend, comme espèces, l'épopée, le madrigal et l'épigramme; ou dramatique, lorsque le poëte reporte ses lecteurs au temps des personnages qu'il fait parler et agir, et elle renferme la tragédie, la comédie, l'opéra et l'éclogue; ou enfin parabolique, quand elle se sert d'images pour envelopper des idées abstraites : ici se rapporte l'allégorie. Aux yeux de Bâcon, la poésie est une histoire faite à plaisir (*historia ad placitum conficta*), et il n'en admet une que dans ce sens; car il rapporte tous les autres genres, à qui cette idée ne peut être appliquée, à l'éloquence ou à la philosophie. La forme extérieure de la poésie lui est indifférente, et il ne la considère absolument que comme une espèce ou une méthode particulière de style.

L'intelligence produit la philosophie. Celle-ci se divise en science de Dieu, science de la nature, et science de l'homme. La première comprend la théologie naturelle. Elle a pour annexe la doctrine des bons et mauvais Anges, à laquelle se rattachent aussi l'astrologie et la sorcellerie. Bâcon partage la seconde en spéculative et opérative. La philosophie spéculative de la nature embrasse la physique et la métaphysique. La physique spéculative se compose de la doctrine des principes des choses et de celle du monde ou de la pluralité des choses. Cette dernière s'occupe des objets concrets, et constitue l'histoire naturelle, ou des objets abstraits, et traite des formes et des mouvemens de la matière. La métaphysique se com-

pose de deux branches, relatives, l'une aux formes, et l'autre aux causes finales. Bâcon divise la physique opérative en mécanique et en magie : il prend celle-ci dans un sens épuré, et elle renferme alors *l'Inventorium opum humanarum*, et le *Catalogus polychrestorum*. Bâcon ne considère les mathématiques, tant pures qu'appliquées, que comme un supplément à la philosophie de la nature. La science de l'homme se trouve partagée en philosophie de l'humanité et philosophie civile. La première s'attache au corps et à l'âme, sous le rapport tant de leur alliance mutuelle que de la personne de l'homme. Bâcon traite de la personne de l'homme d'après ses avantages et ses défauts. Il range la physiognomonie et l'onirocritie dans la doctrine de l'alliance de l'âme avec le corps. La science du corps embrasse la médecine, l'art cosmétique, qui s'occupe de conserver la propreté et la forme du corps, l'athlétique, et l'art du plaisir, dont la peinture, la musique, l'escamotage, etc., font partie. La science de l'âme se divise en étude des différentes facultés de l'âme, et en étude des objets de ces facultés, ainsi que de la manière de s'en servir. Cette dernière branche est : ou logique, laquelle renferme la grammaire, la rhétorique, la critique et la pédagogique ; ou éthique, science qui traite du bien et du mal, de la manière de former le caractère, des passions, des moyens d'en guérir les funestes effets, etc. Enfin la philosophie civile a pour objet les lois, la jurisprudence, l'économie, la politique, le commerce par terre et par mer, etc.

Au reste, cet arbre encyclopédique des sciences est par lui-même la partie la plus insignifiante du traité *De augmentis scientiarum*. Ce qui lui

donne un si haut degré d'intérêt, c'est la multitude de remarques excellentes et instructives qu'on y trouve sur chaque branche des connaissances dont Bâcon parle, sur les défauts de la marche qu'on suivait avant lui dans leur exposition, sur les moyens de corriger ces vices, et enfin sur ceux d'opérer une réforme salutaire dans les sciences, et d'en accroître le domaine.

Le caractère principal de la philosophie de Bâcon, c'est que le Chancelier bannit absolument la méthode scientifique adoptée jusqu'alors, tant en philosophie que dans tous les autres genres de connaissances. On peut donner à cette méthode le nom de syllogistique, parce qu'on partait d'idées arbitraires, d'où l'on tirait ensuite des conclusions, sans avoir préalablement examiné la nature même des objets auxquels ces idées se rapportaient, de sorte qu'on basait en général les sciences plutôt sur des raisonnemens syllogistiques que sur l'étude approfondie des faits. Une marche semblable avait eu pour résultat non-seulement que la philosophie se réduisait en grande partie à des subtilités futiles, mais encore qu'il s'était glissé dans les autres sciences une foule de rêveries nullement appuyées par l'expérience, souvent en contradiction directe avec elle, et opposant un obstacle invincible à ce qu'on retirât des avantages réels de ces mêmes connaissances. Bâcon insista donc avant tout sur l'importance de l'expérience, et sur la nécessité de recueillir des observations, afin d'épurer, de rectifier, et d'accroître les connaissances scientifiques alors existantes. Il signala, sans ménagement et avec vigueur, les vices de l'état où les sciences se trouvaient, et les causes de ces défauts. Il indiqua les objets à l'étude desquels l'intérêt de la société exigeait qu'on

se livrât spécialement, et fit connaître la route la plus convenable à suivre pour concevoir l'espérance d'enrichir le domaine des sciences. C'est en cela que consiste son principal mérite. *Le livre De augmentis scientiarum*, et l'*Organon novum* lui-même, tendent à bannir totalement la méthode syllogistique, et à la remplacer par l'empirisme, par l'observation de la nature, et par les expériences. Bâcon était tellement convaincu des vices de la méthode en usage parmi les scolastiques; qu'il refusa toute espèce d'utilité quelconque à l'art syllogistique, et qu'il déclara inutile toute manière de raisonner autre que par induction, quoiqu'on trouve dans ses ouvrages, ainsi que Gassendi en a fait la remarque fort juste, des conclusions de tous genres et non uniquement des inductions, et que l'induction elle-même rentre dans la classe des syllogismes, si l'on considère le principe auquel elle doit sa validité quant à la forme. Mais il était salutaire alors que Bâcon tombât dans cet extrême, parce que la méthode scolastique dominait partout, et qu'il n'y avait peut-être pas d'autre moyen de la rendre suspecte aux yeux de la grande multitude, et d'en ébranler l'empire. Ce fut précisément ce mépris outré et blâmable des raisonnemens abstraits et de l'art syllogistique qui fit étudier la nature avec plus d'ardeur, et qui non-seulement détruisit une foule d'erreurs et de préjugés relatifs à la physique, mais encore contribua réellement à enrichir cette science de nouvelles acquisitions.

Au nombre des suites funestes de la méthode scolastique en physique, Bâcon rangeait aussi la manière dont on abusait alors de la téléologie, parce qu'on la considérait comme le fondement scientifique du théisme. De son temps, on y rappor-

tait et on y bornait la physique presque entière; et, comme l'esprit spéculatif, aidé de l'imagination, ne rencontrait aucun obstacle qui l'empêchât d'attribuer toute espèce de but final à la nature, la téléologie était devenue un vrai tissu de rêveries, à l'appui desquelles la nature elle-même ne fournissait pas un seul document. On aurait pu laisser reposer en paix les chimères de l'imagination, et ne point s'inquiéter de l'importance qu'on leur attachait, si elles ne se fussent pas opposées à ce qu'on cultivât la physique d'une manière plus utile, si elles n'en eussent pas arrêté les progrès, et si elles n'eussent point imprimé une direction entièrement fausse aux recherches qui sont du ressort de cette science. Bâcon déploya donç toute son éloquence et le génie d'un véritable physicien, pour démontrer les inconvéniens de la téléologie, qu'il rejeta, sans balancer, de la physique et de la métaphysique. Il soutint que les causes finales sont entièrement stériles, de même que les vierges consacrées au Seigneur : « C'est très-à-tort, dit-il, « qu'on a regardé comme une partie de la physique « l'étude des causes finales, qui appartient à la « métaphysique. On pourrait cependant considérer « cette classification systématique avec indifférence; « mais elle a trop nui à la philosophie, et elle influe, « encore aujourd'hui, d'une manière trop funeste « sur elle. En effet, elle a banni de la physique « l'observation des causes efficientes, et engagé les « physiciens à se contenter de ces causes finales ap- « parentes, mais imaginaires, de sorte qu'ils ne « se sont plus livrés avec assez de zèle à la recher- « che des causes réelles de la nature, négligence « qui a été si défavorable à la science. Je trouve « qu'outre Platon, qui ne perdit jamais de vue les « causes finales, il est arrivé fréquemment aussi a

« Aristote, à Galien et à d'autres philosophes de « s'enfoncer dans cet abîme. Celui qui dirait que « les paupières servent à garantir l'œil, que le cuir « épais des animaux est destiné à les préserver des « atteintes de la chaleur et du froid, que les os « ont pour office de supporter la machine du corps, « à l'instar des poutres et des colonnes, que les ar- « bres sont garnis de feuilles pour que les fruits « aient moins à souffrir du soleil et du vent, que « les nuages se forment dans l'air pour abreuver la « terre de pluie, que la terre est dense et ferme « pour pouvoir servir de demeure aux animaux, etc., « ne raisonnerait pas mal comme métaphysicien; « mais on ne lui pardonnerait pas un raisonnement « semblable en physique. » Aussi Bâcon mettait-il le théisme bien au-dessous du naturalisme de Démocrite et des anciens philosophes qui n'attribuaient pas la création du monde à une intelligence divine. Ces philosophes faisaient dépendre la structure de l'univers d'un nombre infini d'actions diverses et compliquées de la nature, et ils accordaient un pouvoir nécessaire aux causes des choses particulières, sans recourir à des causes finales qui eussent déterminé les opérations de la nature. C'est pourquoi ils scrutèrent beaucoup mieux les causes naturelles, et pénétrèrent encore bien plus avant que Platon et qu'Aristote dans les mystères de l'univers, parce qu'ils ne se bornèrent pas, comme eux, à des spéculations sur les causes finales.

Cependant Bâcon s'expliqua d'une manière expresse au sujet de la téléologie, en disant qu'il ne la rejetait pas entièrement, et qu'il ne la rangeait pas parmi les fictions dépourvues de sens, qu'au contraire il lui laissait toute son importance comme objet de spéculations métaphysiques; et qu'elle n'avait converti la physique en une science stérile, que

parce qu'elle avait fait totalement négliger la recherches des causes naturelles. On porterait, à son avis, un jugement bien faux si on prétendait que la téléologie est en contradiction directe avec la véritable physique. Elle doit, au contraire, lui servir de base, et il faut que toutes deux se donnent, pour ainsi dire, mutuellement la main. La cause finale des paupières, celle que ces voiles mobiles servent à préserver les yeux, n'en contredit point la cause naturelle, qui est que l'humidité engendre des poils dans les cavités du corps animal. La cause finale de la densité du cuir chez les animaux, qu'elle garantit de l'âpreté du climat, se concilie parfaitement avec la cause naturelle, savoir celle que l'épaisseur de la peau résulte du resserrement des pores de la sueur, déterminé par la privation d'air. Il suit de là que les contemporains de Bâcon n'avaient pas tout-à-fait tort de l'accuser de fournir des armes à l'athéisme, en combattant et dépréciant la téléologie, parce qu'il privait alors le théisme de son plus ferme soutien. Comme le Chancelier sentait lui-même qu'il s'était exprimé, en plus d'un endroit, avec trop de force et de liberté, et qu'il s'exposait ainsi à des reproches, fondés toujours, à la vérité, sur une fausse interprétation de ses sentimens, il se prononça encore d'une manière plus claire au sujet de l'idée qu'il se formait du rapport de la téléologie à la théologie. Critiquer l'abus de cette téléologie n'est pas réfuter la Providence divine, ni même la révoquer en doute : au contraire, c'est un moyen d'en affermir la croyance; car, comme dans les affaires d'état, il y a une politique infiniment plus raffinée à savoir se servir des autres pour arriver à son but sans leur communiquer ses intentions, et à leur faire exécuter ses volontés sans leur laisser entrevoir le moins du monde le fil qui les di-

rige, qu'à dévoiler le secret de ses pensées à ceux que l'on emploie en qualité d'agens, de même la sagesse de Dieu brille bien davantage lorsque la nature agit à sa manière, et que la Providence a un autre but, que lorsque toutes les formes et tous les effets de la nature portent en quelque sorte le cachet de la Providence. Ainsi, loin que l'étude des causes physiques éloigne l'homme de la Divinité et de la Providence, les philosophes qui s'y sont adonnés n'ont, en dernière analyse, pu trouver d'autre mode d'explication que de recourir à ce même Dieu et à cette même Providence.

Bâcon raisonna aussi d'une manière excellente, et fort instructive pour ses contemporains, contre les préjugés, la manie des arts occultes, et l'attachement que, non-seulement le vulgaire, mais encore un grand nombre de savans et de philosophes, avaient pour ces prétendues sciences. Il nia l'existence de toutes les forces occultes de la nature, parce qu'elles sont contraires aux forces évidentes : en conséquence, il nia aussi la possibilité de produire, avec leur secours, des effets inexplicables par les lois naturelles que l'expérience nous apprend à connaître, et, à plus forte raison, contradictoires avec ces mêmes lois. Il relégua parmi les rêveries imaginaires la magie, l'alchimie, l'art de rajeunir les vieillards, l'astrologie, la chiromancie, les sympathies et les antipathies. Celui qui s'adonne à ces arts, et qui espère s'en servir pour donner naissance à des choses qu'il ne pourrait pas produire par des voies naturelles, ressemble à l'Ixion de la fable, qui, croyant presser dans ses bras Junon, Déesse de la puissance, ne saisit, à sa place, qu'une nue, avec laquelle il engendra les Centaures et les Chimères. Au lieu des effets qu'un désir irraisonnable et impuissant lui fait espérer, et qu'il croit

entrevoir dans le lointain, à travers les fumées et le nuage de son imagination, il finit par voir toutes ses illusions renversées, et par ne plus apercevoir que des spectres hideux. La magie exerce la même action sur les esprits des hommes que les remèdes soporifiques sur le corps. Ces médicamens provoquent le sommeil et amènent des songes agréables. L'esprit humain se trouve bercé de même par des chimères. On parle beaucoup aux hommes de vertus spécifiques et occultes des choses, dont la connaissance a été révélée par le ciel, et conservée par tradition orale; dès lors ils négligent de chercher les causes véritables et naturelles des choses, et ils se reposent sur leur vaine croyance; on leur inspire même les espérances les plus douces, et de cette manière on aggrave de plus en plus le poids de leurs chaînes. L'homme est si peu modéré et si peu sage dans ses désirs, que non-seulement il se promet l'impossible, mais qu'encore il croit fermement pouvoir faire les choses les plus difficiles avec rien, et sans se donner la moindre peine. Bâcon n'avait cependant pas secoué lui-même tous ces préjugés. Ainsi, par exemple, il attribuait encore à l'âme un don de divination, et il pensait que l'avenir lui est dévoilé par les Esprits supérieurs, ou qu'elle possède la faculté de prévoir les événemens futurs, lorsqu'elle se dégage des liens du corps, et qu'elle se concentre en elle-même, comme il arrive dans certains songes, dans l'état d'extase, ou pendant l'agonie.

FIN DU TOME DEUXIÈME.